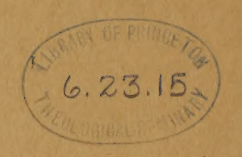

6.23.15



SCRIPTA PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

EL GÉNESIS

PRECEDIDO DE UNA INTRODUCCIÓN

AL

PENTATEUCO

POR

L. MURILLO S. I.
PROFESOR DEL INSTITUTO BIBLICO

CON LICENCIA ECLESIÁSTICA



ROMA
PONTIFICIO INSTITUTO BÍBLICO
1914

IMPRIMI POTEST

Romae, 7 Novembris 1913.

FRANC. X. WERNZ
Praep. Gen. Soc. Iesu.

IMPRIMATUR

FR. ALBERTUS LEPIDI O. P. S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

FRANCISCUS FABERI Vic. Urbis Adsessor.

ROMA. — IMPRENTA PONTIFICIA EN EL INSTITUTO PIO IX

PRÓLOGO

Es el Génesis uno de los libros de la Biblia que más interesa conocer por el gran número de problemas de importancia primaria y por otra parte variadísimos que suscita, lo mismo en su parte introductoria que en la exegética. En la primera, la controversia, siempre de palpitante actualidad, sobre el origen mosaico y el valor histórico del Pentateuco; y en la segunda la Cosmogonía, el orígen de los seres, la historia primitiva de la humanidad desde el Paraíso hasta el diluvio, la extensión geográfica de este espantoso cataclismo, la tabla etnográfica, la relación entre la cronología bíblica y la de los primeros pueblos que conoce la historia, la época patriarcal en sus relaciones con la historia antigua de Egipto, ofrecen vastísimo campo á la investigación del crítico y del exégeta católico. Por otra parte no puede tampoco negarse que entre los católicos no es mucho lo que se ha escrito sobre este argumento; y menos aun en algunos países como España, si se exceptúan algunos trabajos sobre temas parciales como la creación, el orígen de las especies, la extensión del diluvio y otros análogos; pero aun en esos trabajos no siempre se ha tenido bastante en cuenta el texto mismo bíblico.

Cuando empezaba á declinar el pasado siglo, despertóse entre los católicos sobre todo en Francia y Alemania un

pronunciado interés hacia los problemas bíblicos: pero aunque el impulso fué vigoroso y secundado con noble afán, las producciones católicas generalmente se circunscribieron á temas escasos en número y muy localizados, llamando principalmente la atención los relacionados con las ciencias naturales entonces muy estimadas ([1]). Pero esos mismos temas eran tratados con alguna superficialidad bajo el aspecto exegético. La razón capital de estas deficiencias era la falta de hábito en el manejo del texto de la Biblia: estudiábase regularmente la Introducción, pero poco la exégesis: y sin un conocimiento amplio y profundo de esta es imposible tratar con competencia aun argumentos locales y aislados, por el enlace íntimo que guardan entre sí las partes todas de la Biblia, aun aquellas que á primera vista podrían tal vez parecer inconexas é independientes. La base indispensable de toda crítica ha de ser siempre y necesariamente la noticia suficiente del texto bíblico, noticia que solo puede adquirirse mediante una exégesis paciente y detenida.

Estas causas hacían más dfícil todavía la publicación de Comentarios ó trabajos sobre libros completos de notable extensión. Con el tiempo la situación ha cambiado de aspecto; y el día de hoy pueden emprenderse y se emprenden obras de mayores alientos. Con respecto al Génesis, el primero que en la época á que nos referimos se resolvió á comentarle fué Mgr. Lamy, Profesor de la Universidad católica de Lovaina, quien publicó un Comen-

([1]) Nos referimos á la exégesis, y á los problemas relacionados con esta.

tario en dos volúmenes en 1883, obra recomendable atendida la situación de los estudios bíblico-exegéticos en aquella época. A Lamy seguía en 1888 Tappehorn. Deseábase no obstante algo más; porque los horizontes de los conocimientos en la historia, en la crítica, en la filología, en la etnografía y sobre todo en la crítica y exégesis bíblica iban adquiriendo de día en día mayor extensión y dilatando indefinidamente sus límites. A satisfacer estas aspiraciones y llenar este vacío vino el Comentario del P. Hummelauer, cuya aparición en 1895 era saludada por el Dr. Schanz en la *Theologische Quartalschrift* con estas efusivas expresiones: « ¡por fin poseemos un Comentario *científico* al Génesis! » Y en efecto, el P. Hummelauer afrontó resuelto en su libro los múltiples problemas introductorios y exegéticos que el Génesis suscita sobre todo en sus once primeros capítulos.

Al P. Hummelauer sucedió el Dr. Hoberg quien publicaba su segunda edición en 1908 y al Dr. Hoberg ha seguido el diligente y conocido crítico y exégeta P. Hetzenauer en 1910. Como se vé no son en gran número los escritores católicos que se han propuesto explicar el primer libro del Canon de las Sagradas Escrituras; y en consecuencia, un nuevo libro que tiene por objeto discutir y resolver los problemas genesíacos no puede parecer una superfluidad ociosa en la literatura bíblica católica, tan escasa como acabamos de ver en este departamento del campo de la Exégesis. No nos hemos propuesto, ¡lejos de nosotros semejante presunción! presentar soluciones que demos por definitivas; nuestras aspiraciones son más modestas: redú-

cense á recoger con la amplitud suficiente y en el orden que nos ha parecido más adecuado, la serie de problemas que el Génesis suscita en nuestros días en el ámbito de la crítica y de la exégesis, discutiéndolos y haciendo seguir á cada uno la solución que hemos creido más aceptable.

Por lo que toca al método, tratándose de un libro como el Génesis, y atendida la libertad amplísima que hoy reina en las numerosas producciones que ven la luz pública sobre esta clase de argumentos, nos hemos creído desligados de las leyes del simple Comentario. El argumento del Génesis en toda su extensión, pero sobre todo en sus once primeros capítulos se roza con las nociones más varias de la ciencia contemporánea en muchas de sus ramas; y en temas de esta índole se hace indispensable una discusión á la que dificilmente se adapta la forma de comentario. Siguiendo, pues el ejemplo de distinguidos escritores, hemos adoptado la forma mixta, consistente en dar la explanación exegética del texto en cada sección, añadiendo la discusión del mismo en los puntos en que la crítica propone sus reparos.

¿Por qué se ha añadido la introducción? Con el fin de que los lectores emprendan el examen y exposición del texto bajo la firme convicción de su origen mosaico, y para evitar digresiones ininteligibles ó razonamientos que por necesidad habrían de ser incompletos.

Discutirémos los problemas con ánimo sereno y con la posible solidez y claridad sin preocuparnos por presentar teorías brillantes y seductoras que suelen tener más de peregrinas que de bien fundadas. El buen sentido y los axio-

mas de la sana razón ilustrada por las verdades reveladas serán la guía de nuestros razonamientos, esforzándonos por engendrar en la mente del lector nociones justas y exactas sobre cada uno de los temas tan trascendentales como interesantes que en la serie del escrito habrán de agitarse.

Añadamos por fin que el esmero de la tipografía ha hecho lo posible por amenizar y embellecer la forma externa del libro facilitando su lectura y dando al público una muestra de la estima que se merece.

BIBLIOGRAFIA

He aquí una reseña de los principales escritos que se han tenido en cuenta para la composición del libro.

Textos

Además de la Vulgata latina, el original en las ediciones más correctas hechas estos últimos años: en especial la de KITTEL que es la primera de las manuales donde se ha añadido al pie del texto un escogido aparato crítico (Lipsiae 1909).

GINSBURG ha hecho una edición novísima del texto hebreo reproduciendo la edición de *Jacob ben Chayim* (Venecia 1524) y ampliando el aparato crítico con las variantes de 73 códices hebreos y las ediciones impresas anteriores á la de *ben Chayim*. (Londres 1908-1911).

Las Poliglotas de ARIAS MONTANO y WALTON.

Entre las manuales la de VIGOUROUX.

Para el texto griego, además de las citadas Poliglotas, la edición especial de LOCH (Ratisbona 1886) y la de SWETE (Cambridge 1909). Ambas reproducen el códice Vaticano: pero como este célebre códice está mutilado en su principio hasta Génesis 46, 28, en realidad para casi todo el Génesis estamos privados de tan valioso subsidio, cuya laguna suplen Loch y Swete con el códice alejandrino.

Para el texto latino fuera de la *Vulgata* la interlineal de ARIAS MONTANO y su precursora la del Maestro CIRUELO, en publicación por el Sr. Lectoral de Segovia.

CRAMPON cuyo mérito, en general, reconocen todos.

KAUTZSCH (3ª ed. 1909) Además del mérito de la versión, ofrece la ventaja de presentar el texto pentatéuquico según la división en sus fuentes conforme á los últimos resultados. El texto que explicamos es el original hebreo, del cual damos una traducción directa, aunque utilizando á veces variantes ya de los LXX, ya de la Vulgata, ya de otras fuentes.

Comentarios

Entre los PP. griegos ORÍGENES († 256) en sus fragmentos de Comentarios y 17 homilías sobre el Génesis (MIGNE, *PG* 12, 16-262).

S. BASILIO († 379). Son célebres sus nueve Homilías sobre el Hexámeron: obra clásica de la antigüedad sobre este argumento (MIGNE, *PG* 29, 3-208).

S. GREGORIO de Nisa († 394) expuso también el Hexámeron como su hermano S. Basilio.

S. J. Crisóstomo (✝ 407) Poseemos de él 67 homilías sobre el Génesis. (Migne, *PG* 53, 21-54, 580. Siguen uueve Sermones sobre el Génesis).

Teodoreto de Cyro (✝ 458) escribió sobre el Génesis sus conocidas *Cuestiones* ó *Interrogaciones* (Migne, *PG* 80, 77-225).

Procopio de Gaza (✝ 524) « Interpretación al Génesis » (Migne, *PG* 87, 21-512. Algunos fragmentos solo en latin).

Entre los Latinos:

S. Ambrosio (✝ 397). Seis libros sobre el Hexámeron y tratados sobre el Paraiso, Caín y Abél, Noé, Abrahán é Isaac Jacob y sus bendiciones, José (Migne, *PL* 14, 133-728).

S. Agustin (✝ 431). Emprendió cuatro veces la explicación de la Cosmogonía mosaica (*De Genesi ad litteram* imperfectus liber; *De Genesi ad litteram* lib. 12 ; *De Genesi contra manichaeos* y en sus *Confesiones*): escribió además las *Locutiones* y *Quaestiones in Heptateuchum,* cada una en siete libros (Migne, *PL* 34, 173-824). Trata también numerosos puntos de la historia genesiaca en su obra *De Civitate Dei.*

S. Jerónimo (✝ 420). Poseemos además de su versión de la Biblia y de la traslación de muchas Homilías de Orígenes, el libro que tituló *Quaestiones hebraicae in Genesin* (Migne, *PL* 23, 893-1060) y numerosas *Cartas críticas.*

S. Beda (✝ 735) *Hexaemeron:* 4 libros sobre el Génesis hasta la expulsión de Ismaél. Además un breve Coment. á todo el libro (Migne, *PL* 91, 13-286).

De la escuela siriaca.

S. Efrén. *Scti Ephrem syri comment. in Pentat. Op. syr. t. 1.* Solo quedan fragmentos recogidos de la Cadena de Severo monge.

Intérpretes de la Edad media

En la Edad media distínguense sobre todo los siguientes:

Ruperto tuiciense (✝ 1135): *De Trinitate et eius operibus. In Genesin* lib. 9 (Migne, *PL* 167, 199-566).

Abelardo (✝ 1142): *Hexameron,* exposición sumamente breve al cap. 1 del Génesis (Migne, *PL* 198, 731-784).

Nicolás de Lyra (Lyranus, ✝ 1340): *Postilla in Pentat.*

El Tostado. (Alphonsus Tostatus ✝ 1456) escritor diligente y docto: su comentario al Génesis forma el primer volumen de la edición véneta 1615. No es tan confuso, difuso y desordenado como algunos lo creen. Sus comentarios generalmente son ceñidos al texto, sobrios y bastante exactos: al comentario añade muchas veces discusiones más amplias.

Cayetano (Card. de Vio): *Comment. in quinque mos. libros.*

Pereira (Benito). Benedictus Pererius S. I. (✝ 1610). Tiene un extenso Comentario al Génesis (Roma 1599 et saepius).

A Lapide (Cornelio) S. I. (✝ 1637).

Bonfrère (Bonfrerius Iac.) S. I. (✝ 1642). Excelente Coment. al Pentat.: pasa por el mejor de la edad media.

IANSENIUS Iprensis, *Pentateuchus,* sive Commentarius in quinque libros Mosis, Lovanii 1685.

TIRINUS (IAC.) S. I. *Comment. in V. et N. T.* Antuerpiae 1632.

CALMET († 1757) O. S. B. Sus Comentarios sobre toda la Escritura son muy conocidos: distínguese por su sobriedad, corrección de estilo, escogida erudición y fina crítica: es el precursor de la exegesis moderna.

Intérpretes contemporáneos

Pasando á los contemporáneos, el Génesis no ha hallado gran número de intérpretes entre los católicos. Citaremos no obstante á

LAMY (THOMAS, Mgr.) († 1907). *Comment. in lib. Geneseos* (2 voll.) Mechliniae 1883.

TAPPEHORN, *Erklärung der Genesis* 1888.

FILLION, *La Sainte Bible:* Comentario sencillo y elemental, pero estimable.

CRELIER ha explicado el Génesis en el *Curso* publicado por Lethielleux en lengua francesa: *La Sainte Bible... avec Commentaires.*

HUMMELAUER (FRANC. DE) S. I. *Comment. in Genesim.* Paris 1895. Representa un verdadero y notable adelanto en la Exegesis, aunque no carezca de defectos, ni sea incondicionalmente aceptable.

HETZENAUER, *Comment. in librum Geneseos.* Graecii et Viennae 1910. Comentario manual pero claro y bien trabajado.

HOBERG, *Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt* (2ª ed.) 1908. Va acompañado del texto hebreo, aunque sin acentos.

Entre los Protestantes citaremos á

GROCIO, *Annot. in V. T.* 1785.

ROSENMÜLLER, *Scholia,* Lipsiae 1821.

KEIL, *Comm. über die Bücher Mose's* 1878. (En el curso de Delitzsch).

KNOBEL, *Die Genesis,* Leipzig 1860.

DILLMANN, *Die Genesis* (6ª ed.) 1892. Comentario muy util: arsenal de todos los protestantes posteriores.

HOLZINGER, *Genesis,* Freiburg 1898.

GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt* (3ª ed.) 1910.

Die Urgeschicte und die Patriarchen 1911. Es una edición abreviada y de vulgarización de la obra precedente.

SKINNER, *A critical and exegetical Commentary on Genesis,* Edinburgh 1910.

PROCKSCH, *Die Genesis* 1913.

Sobre secciones especiales.

PATRIZI, *Biblic. quaestionum decas.* (El Protoevang. y el vaticinio del cap. 12 y paralelos).

REINKE, *Beiträge zur Erklärung des Alt. Test.* (Voll. 2-4).

CORLUY, *Spicilegium biblicum* (los vaticinios de Gen. 3, 12, 18, 28, 49).

PIANCIANI, *Cosmogonia* 1862.

MIR, *La creación* (3ª ed.) 1903.

FABANI, *I sette giorni della Creazione* 1905.

MINOCCHI, *La Genesi 1-11* 1908.
Protestantes:
HENSTENBERG, *Christol. des Alt. Test.* 1829-1885.
DELITZSCH, *Messianische Weissag.* 1890.

Escritos Introductorios

SIMON (RICH.), *Hist. crit. du Vieux Test.*, 1685.
GLAIRE, *Introd. à l'Ecriture Sainte* (3ª ed.) Paris 1862 excelente en su tiempo: todavía útil.
DANKO, *Hist. revelationis* 1862.
CORNELY, *Introd. in S. Script.* 2ª ed. 1897. Además *Compendium* ed. de Hagen 1909.
KAULEN, *Einleitung in die heil. Schrift* 1899: 5ª ed. 1911-1913 (vol. 1 y 2) edición del Dr. HOBERG.
UBALDI, *Introductio in S. Script.* Romae 1877.
MÚGICA, *Introd. in S. Script.*
VIGOUROUX, *Manuel biblique* (10ª ed.) Paris 1899.
Les Livres saints et la Critique rationaliste, Paris 1887.
Mélanges bibliques.
ZSCHOKKÉ, *Historia A. Testamenti,* Viena y Leipzig 1894.
Protestantes:
BLEEK-WELLHAUSEN, *Einleit. in das A. Test.* (5ª ed.) 1886 con un apéndice de Wellhausen (Kuenen).
EICHHORN, *Einleit. in das A. T.* 1823-1824.
KEIL, *Einleit. in das Alte Test.* 1859.
KNOBEL, *Einleit. in den Hexateuch* ó *Kritik des Pentat. u. Iosua* al fin del 3. vol. del Comentario al Hexateuco pp. 489-606.
DE WETTE-SCHRADER, *Lehrbuch der historich-kritischen Einleitung in die Büch d. A. T.* (8ª ed.) 1869.
HOLZINGER, *Einleit. in den Hexateuch.* Leipzig 1893.
CORNILL, *Einleit. in d. A. T.* (4ª ed.) 1908.
DILLMANN (AUG.), *Ueber die Composition des Hexat.* A continuación del Com. á Josué 1886.
DRIVER, *An Introductio to the Literatur of the Old Test.* (8ª ed.) 1909.
REUSS, *Geschichte des A. Test.* (2ª ed.) 1890.
EERDMANS, *Alttestamentliche Studien* I, II, III, IV: Genesis, Vorgesch. Israels, Exodus, Leviticus 1908-1912.
STEUERNAGEL, *Einleitung in den Hexateuch* al fin del Coment. á Josué (curso de Nowack) 1900.
STEUERNAGEL, *Einleitung in das Alte Test.* Leipzig 1912.
GRAF, *Die historischen Bücher des Alt. Testam.*, 1866.
WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Gesch. Israëls* (6ª ed.) 1905.
WELLHAUSEN, *Composition des Hexateuchs* (3ª ed.) 1899.
KITTEL, *Geschichte des Volkes Israels,* 1909-1912 (2 voll.).
STADE (B.) *Geschichte des Volkes Israels,* 1887-1888.
MÖLLER, *Wider den Bann der Quellenscheidung,* 1912.

Auxiliares

HOUBIGANT, *Notae criticae in univ. V. T. lib.*, 1777.
JAHN, *Enchiridion et exercit.* 3 vol. Viena 1812.
Appendix Hermeneut., 1813.
LAGRANGE (O. P.), *La Méthode historique,* Paris 1902.
MARTINEZ Y VIGIL (O. P.), *La creación, la redención y la Iglesia,* Madrid 1892.
MOTAIS, *Le déluge biblique,* Paris 1885.
MORINI, *Exercitationes biblicae*, Paris 1660.
SCHULZ, *Doppelberichte im Pentateuch,* Frib. 1907.
THEIN, *Answers to the difficulties in the Books Moses*, 1901.
KYLE, *The deciding voice of the monuments,* 1912.

Arqueología, historia, geografía, varia, puntos especiales

BRUNENGO, *L'impero di Ninive e Babilonia,* Roma 1885.
D'HORME (O. P.), *Choix de textes cuneiformes,* Paris 1907 (13 documentos).
DEIMEL (S. I.), *Veteris Test. chronologia monumentis babylon.-assyr. illustrata*, Roma 1912.
DEIMEL (S. I.), *Enuma Eliš sive Epos babylon. de creatione,* Roma 1912.
DELITZSCH (FRID.), *Wo lag das Paradies,* 1881.
SZCZEPAŃSKI (S. I.), *Geographia Palaest. ant.,* Roma 1912.
ERMAN, *Aegypten und aegypt. Leben im Alt.* Tübingen 1885.
MASPERO, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient,* Paris 1904.
LENORMANT, *Hist. anc. de l'Orient,* Paris 1882.
PERROT ET CHIPPIER, *Hist. de l'art dans l'antiquité* (Tom. 1, 2 1884 y 1885 Egipto y Asiria).
VALBUENA, *Egipto y Asiria resucitados,* Madrid 1904.
VIGOUROUX, *La Bible et les decouvertes modernes* (6ª ed.) 1896.
WELLHAUSEN, *Israelit. und jüd. Geschichte,* Berlin 1897.
SCHÜRER, *Geschichte des jüd. Volkes,* 1901-1909.
RIESS, *Atlas Script. Sacrae,* Frib. 1906.
GUTHE, *Bibelatlas,* 1911.
BUHL, *Geographie des Alten Palaestina*, Leipzig 1896.
FILON JUDÍO, *Opuscula* (Cohn), Berlin 1906.
JOSEFO, *Antigüedades* (Flavii Iosephi hebr. Op. omnia) Leipzig 1832-35.
EUSEBIO : *Praeparatio evangelica* tom. 21 de la Patrol. griega de Migne.
Onomasticon. (En la nueva edición de Berlin tom. 3).
Chronica tom. 19 de la ed. de Migne.

DUILHÉ DE S. PROJET, *Apologie du Christianisme* HETTINGER, *Apologie des Christentums* SCHANZ, *Apologie des Christentums*	tratan varias de las materias ó argumentos contenidos en el Génesis ; y también lo perteneciente al origen mosaico del Pentat.

DORNSTETTER, *Abraham*, 1902.
GONZALEZ ARINTERO (O. P.), *La Evolución la Filosofía*, Madrid 1898.
El diluvio Universal, Vergara 1892.
HETZENAUER, *Theologia biblica* vol. I, Frib. 1907.
HOBERG, *Moses und der Pentateuch*, 1905 (Bibl. Stud.).
ABADAL, *La Cosmogonía mosaica*, Barcelona 1906.
HUMMELAUER, *Nochmals der Schöpfungsbericht*, 1898.
KAULEN, *Der Schöpfungsbericht*, 1902.
LAGRANGE (O. P.), artículos de la *Revista biblica*, 1896.
Le Messianisme
ZAPLETAL (O. P.), *Der Schöpfungsbericht*, 1911.
KURTZ, *Natur und Bibel*, 1841.
REUSCH, *Bibel und Natur*, 1876 (4ª ed.).

Grandes Diccionarios

CALMET, *Dictionnaire historique*, 1722.
VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible* (terminado).
HERGENROETHER-KAULEN, *Kirchenlexicon* (terminado) 2ª ed. 1887-1902.
CATHOLIC ENCYCLOPAEDIA (terminado).
HAGEN, *Lex. bibl.*, 1912.

Aunque el *Kirchenlexicon* y mucho menos la *Catholic Encyclop.* no se ciñe á la Biblia, y la última tiene caracter vulgarizador, contienen ambos buenos artículos sobre argumentos bíblicos é histórico-bíblicos.

Entre los Protestantes citarémos

HASTINGS, *A Dictionary of the Bible* (5 vol.) 1907.
Encyclopaedie of Religion and Ethic (en publicación desde 1909).
HERZOG-HAUCH, *Realencyclopädie für protest. Theologie* (22 vol.) con 2 de Apéndices 23 y 24.
SCHIELE, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (en publicación desde 1909).

Revistas

Se han utilizado entre las numerosísimas (unas 350) que recibe el Instituto las que ó constantemente, como técnicas, ó con frecuencia publican trabajos sobre le Biblia.

INDICE

EXEGESIS DEL TEXTO

PARTE PRIMERA

LA HISTORIA PRIMITIVA 2, 4b-11, 26

SECCIÓN PRIMERA

SECCIÓN SEGUNDA

SECCIÓN TERCERA

SECCIÓN CUARTA

SECCIÓN QUINTA

PARTE SEGUNDA

LA HISTORIA PATRIARCAL, 11, 27-50, 26

SECCIÓN SEXTA

SECCIÓN SEPTIMA

SECCIÓN OCTAVA

SECCIÓN NOVENA

SECCIÓN DÉCIMA

Erratas.

PAG.	LIN.	*Dice*	*Léase*
44	32	SCHURER, *Gesch. d. Volk. Isr. im Zeitalt. J. Ch.*	*Im Zeitalter J. Ch.* III, 3-8
67	15	DRIVER, *Intr.* [8] 1909	1909; Preface p. XIX
118	20	2, 4-5, 25	2, 4-3, 25
122	not. 1	DELITZSCH, *Comm. üb. die Genes.*	KEIL, *Einleit. in das A. Test.* pp. 68. 69
126	18	se ofrece bablar de la	se ofrece hablar en la historia del diluvio de la
128	7	יהנה	יהוה
129	not. 2	*Einleit. in das Hexat.* 13-41	*Einleit. in das Deut.* XXXIII-XLI
171	18	11,	2
183	1	La obra hexam.	El trabajo hexam.
206	19	11, 1-3	2, 1-3
251	20	El Paraiso, la caida y el castigo	El Paraiso
278	38	estaba	estaria
290	25	conoce	conoce ya
352	29	después los hijos	después que los hijos
397	1	antropológica	zoográfica
441	5	10, 1-32	10, 8-12
542	13	18, 1-27	17, 1-27
632	25	7-8	7-11

INTRODUCCIÓN

I. El Pentateuco

1. Moisés

Moisés, el más grande entre los Profetas del Antiguo Testamento, el Legislador de Israel y fundador de la nacionalidad hebrea, el amigo de Dios y con quien éste hablaba « no por sueños ó símbolos como con otros Profetas, sino cara á cara, como un amigo habla con su amigo » (1), nació en Egipto durante el cautiverio de los hijos de Israel, y en la época en que la tiranía de los Faraones se dejaba sentir más pesada que nunca sobre los infortunados descendientes de Jacob. Eran sus padres Amram y Jocabed, ambos (2) de la tribu de Leví; y antes del nacimiento de Moisés habían ya tenido otros dos hijos; María, la mayor, que cuando nació Moisés vendría á tener 11 ó 12 años, y Aarón que á la sazón contaba tres.

La persecución de los egipcios contra los hebreos, que había dado principio mucho antes (3) y agravádose gradualmente, era entonces tan violenta que había llegado hasta el extremo de mandar exponer los hijos varones en el Nilo (4);

(1) NÚM. 12, 6-8.

(2) ÉX. 2, 1; 6, 20; NÚM. 26, 59.

(3) ÉX. 1, 8-11.

(4) EXOD. 1, 22. Los escritores racionalistas (KNOBEL p. 10; BAENTSCH p. 8) entienden el pasaje en sentido material, y no admiten el valor histórico del episodio. Era preciso, dicen, buscar precedentes maravillosos y providenciales desde la infancia de Moisés: de aquí la serie de leyen-

y en consecuencia Jocabed, que por algún tiempo había logrado ocultar al recien nacido, vióse precisada á exponerlo, encerrado en una cestilla cuidadosamente embetunada, entre unos juncos á la orilla del rio. Ocurrió, pues, que la hija de Faraón bajó á bañarse en el Nilo, conforme á la costumbre cotidiana de los egipcios, según aparece de este pasaje y de 7, 15; 8, 20; 9, 13, acertando á detenerse precisamente en el paraje donde se hallaba expuesto el infante; y como advirtiese la cestilla, hízosela traer y al abrirla se encontró con el párvulo. Compadecida la princesa del infante, llevósele consigo; adoptóle por hijo suyo y confió su lactancia y primera educación á una mujer hebrea que se ofreció á criar al párvulo, buscada para este fin por la diligencia de María que espiando por orden de sus padres el paradero de su hermano, observó lo ocurrido con la princesa y se brindó á buscarle una nodriza que se encargara de alimentar al niño: la nodriza fué la misma Jocabed madre de Moisés y de María. Hasta la edad de 40 años continuó Moisés en el palacio de Faraón, « siendo educado é instruido en todas

---

das creadas á este fin. Pero no es difícil entender y explicar el caracter histórico del relato. No mandaba la orden del rey arrojar los infantes á la corriente del rio para ser arrebatados á una muerte segura: semejante disposición habría sido excesivamente cruel é irrealizable. El decreto real ordenaba *exponer* á la orilla del rio á los infantes para ser allí recogidos ó por la policía ó por la beneficencia particular, cediendo el párvulo en beneficio de la nación, ó del que le recogía, como esclavo suyo. La Vulgata dice, es verdad, *projicite,* voz que parece significar la entrega á la muerte; pero el hebreo תשליכוהו admite interpretación más benigna ó menos cruel. La serie de los detalles del episodio nos hace conocer el sentido probable de la ley. Jocabed encierra al párvulo en una cestilla bien embetunada y lo expone á la orilla del rio en un remanso; no era, pues, necesario *arrojar* los niños al rio. María está observando si alguien se acerca al paraje; y cuando la hija del Faraón comparece y advierte la cestilla, conoce se trata de un párvulo hebreo expuesto para cumplir la orden real, y acepta la propuesta de María, la cual también ofrece á la princesa una ama sin temor de ser castigada. El Nilo ó sus orillas era el punto de reunión cotidiana del vecindario que iba cada mañana á bañarse en sus aguas, bien por higiene, bien y mucho más generalmente, como lustración religiosa.

las ciencias y cultura de los egipcios » (1). Cuando hubo llegado á esa edad, ocurrióle ir á visitar á sus hermanos para palpar de cerca y por sí mismo cuán pesada era la servidumbre en que gemían. Los hebreos no ignoraban quién era Moisés y su educación en palacio; su talento é instrucción habíale granjeado decisivo ascendiente sobre el pueblo israelita hasta el punto de persuadirse Moisés podía emprender algo grande en defensa de sus hermanos (2). En una de aquellas visitas á los cautivos acontecióle ver á un egipcio, inspector sin duda (שׁוֹטֵר) de las obras en la ciudad de Rameses, que maltrataba cruelmente á un trabajador hebreo. Trató Moisés de defender al oprimido; resistióse el *schoter*, y Moisés, ya en defensa propia, quitó la vida al egipcio. El caso debió ser secreto, pues por algún tiempo nada se traslució de él y Moisés creíase completamente seguro, cuando otro incidente entre dos israelitas vino á hacerle conocer que el homicidio había sido descubierto y que peligraba su vida. Huyó entonces á Madian, donde se acomodó con un hombre principal, Sacerdote de aquella tribu, casándose con una de sus hijas, Sefora, de la que tuvo dos hijos.

Ocupábase Moisés en apacentar los rebaños de su suegro, cuando tuvo lugar la celebérrima visión de la zarza por la que el Señor le dió á conocer su voluntad mandándole terminantemente encargarse de procurar la libertad á los israelitas del duro cautiverio en que gemían. Moisés opuso grande resistencia: su insignificancia para obra tan ardua, su palabra premiosa, su impotencia, su falta absoluta de pruebas justificativas sobre su misión; pero todo fué en vano, Dios satisfizo á sus reparos señalándole por compañero y orador á su hermano Aarón y dotándole del poder taumatúrgico. Presentóse á Faraón; y después de innumerables conferencias, milagros y constante insistencia, logró por fin la libertad del pueblo conduciéndole él mismo al Sinaí, paraje para el cual habíale citado Dios, como lugar destinado á cerrar la alianza con su pueblo. Llegados al Sinaí, no sin haber antes estado á punto de ser de nuevo forzados á volver al cau-

(1) Act. Apost. 7, 22.
(2) Ibid. v. 25.

tiverio por el ejército de Faraón que pereció en el mar Rojo, ofrecieron á Dios un solemne sacrificio, y dentro de breves días tuvo lugar la imponente escena de la promulgación del Decálogo, hecha desde la cumbre del monte por el mismo Dios, ó por un Angel que hablaba en su nombre. Terminada la promulgación del Decálogo, Moisés tuvo una primera conferencia con Dios, de la que resultó el primer código de leyes, el Libro de la Alianza. Más adelante reveló Dios á Moisés toda la amplitud de sus designios, ordenándole construir el Tabernáculo y el Arca, centro del culto israelítico y testimonio de la Alianza de Dios con su pueblo. Construido el Tabernáculo y el Arca, Moisés por orden de Dios, hizo su solemne inauguración y ordenó la legislación ritual, instituyendo ante todo el sacerdocio aarónico y el ministerio levítico, redactando luego un ceremonial completo que regula los sacrificios y oblaciones, las funciónes é indumentaria sacra, y los derechos sacerdotales y levíticos.

Terminada la construcción del Tabernáculo y hecho el censo del pueblo del que resultaron 603000 varones de 20 á 50 años, prosiguió Moisés su marcha con intento de entrar luego en la tierra de Canaán, á cuyo efecto envió 12 exploradores que examinasen el país; pero la cobardía de estos hizo desmayar al pueblo, estallando un tumulto que tenía por objeto el regreso á Egipto. Irritado Dios por este proceder del pueblo, condenó á aquella generación á morir en el desierto sin pisar la tierra prometida, la cual quedaría reservada á la generación siguiente, compuesta al presente de párvulos. Consumida aquella generación de prevaricadores en el espacio de 38 años, parte con el transcurso del tiempo, parte á consecuencia de los castigos ocasionados repetidas veces por sublevaciones varias, llegaron por fin de nuevo el año 40 de la salida de Egipto á los campos de Moab, donde hecho un segundo censo, resultó un número de varones algo mayor que en el primero, pero con muy diversos contingentes en algunas tribus: la de Judá que en el primer censo contara solos 40000, en el segundo había subido á 70000, mientras otras tribus habían menguado notablemente. Después de los episodios de Balán y Beelfegor y de la conquista de los reinos de Sehon y Og, pusiéronse

los israelitas en frente de Jericó, aunque todavía del lado oriental del Jordan, cuando murió Moisés en castigo de su desconfianza y desobediencia en Me-Meriba. Antes de morir, pero sabedor ya de su próxima partida, Moisés quiso exhortar al pueblo á la observancia de la ley y fidelidad para con Dios, pronunciando ante la multitud las tres arengas ó discursos que forman el Deuteronomio, y terminados los cuales, murió en efecto el gran Legislador y Caudillo de Israel en el Monte Nebo, llorando el pueblo su muerte por 30 dias, y dejando por sucesor á Josué. Contaba Moisés á su muerte la edad de 120 años.

2. El Pentateuco: división y análisis

Dase el nombre de *Pentateuco* al conjunto de los cinco primeros libros del Canon del Antiguo Testamento; y constantemente, tanto en las Biblias latinas como en la griega y la hebrea ha ocupado el mismo puesto de honor, no solo por su antigüedad sino por la dignidad de su contenido, que es la legislación hebrea, base y fundamento de todos los libros restantes de uno y otro Testamento. El Pentateuco (ἡ πεντάτευχος scil. βίβλος) recibió entre los griegos ese nombre desde muy antiguo; pues no ya solo Orígenes, como algunos creen, sino otros escritores más antiguos, hicieron uso de esa denominación para designar la obra de Moisés ([1]). Entre los hebreos es llamado הַתּוֹרָה ó הַתּוֹרַת מוֹשֶׁה *la ley*, *la ley de Moisés*, por ser entre ellos como un axioma la composición mosaica del Pentateuco. Consta el Pentateuco de dos partes, una legal y otra histórica, siendo la primera la más importante; y estan repartidas en cinco libros llamados Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio; en hebreo *Bereschit, Veelle schemot, Vaiqrá, Vaiedabber, Elle hadbarim*, sin otro misterio, nota Calmet, que el de empezar los libros por esas palabras. La porción exclusivamente histórica que precede á la Legislación y forma el

([1]) Antes de Orígenes emplea la voz Tertuliano (contra Marc., 1, 10); y es seguro que no fueron los latinos los que la introdujeron. Hállase, en efecto, en la carta de Ptolemeo á Flora.

Prólogo á la misma, se extiende desde la creación del mundo hasta la salida de Egipto, abrazando todo el Génesis y los 19 primeros capítulos del Exodo. Lo restante hasta la muerte de Moisés está mezclado con la Legislación, pues ésta se va proponiendo por partes con ocasión de varios sucesos históricos que van ocurriendo y dando margen á nuevas disposiciones legislativas.

De los cinco miembros ó libros que integran el Pentateuco, el primero, que lleva por nombre EL GÉNESIS, contiene, según lo indica su nombre, la historia primitiva, ó como diríamos hoy, la *prehistoria* del pueblo hebreo. Este queda constituido en cuerpo de nación al pie del Sinaí con la celebración solemne del Pacto con Jehová. Moisés quiso que todo el pueblo tuviera noticia de su procedencia y enlace con la historia del mundo, y á ese fin hizo preceder en EL GÉNESIS primero la historia de los Patriarcas progenitores inmediatos de la nación israelita: pero no contento con eso, agregó la historia del género humano antes de la época de Abrahan, y por fin la de la creación del orbe de la tierra, mansión señalada por Dios á la humanidad. He aquí el argumento del primero de los cinco libros del Pentateuco.

Éxodo. — El Exodo abraza dos partes: 1ª 1, 1-19, 25 que contiene la historia de Israel, complemento de la patriarcal, hasta la promulgación de la ley en el Sinaí; y 2ª 20, 1-40, 36 que comprende la legislación que siguió inmediatamente al Decálogo y la introducción á la levítica por la construcción del Tabernáculo y el Arca.

Levítico. — El Levítico es exclusivamente legal y comprende la legislación ritual (levítica) no solo con respecto á los sacrificios y oblaciones, oficios y derechos de los Sacerdotes, sino también otras prescripciones legales relativas á purificaciones, lepra, animales puros é impuros etc.

Números. — Este libro se llama así porque en él se refiere el doble censo del pueblo: el primero, al ir á despedirse los israelitas del Sinaí en marcha hacia la tierra de Canaán; el segundo 38 años más tarde, el año 40 del viaje por el desierto. Comprende además la dedicación solemne del Tabernáculo, la historia de los 38 años de castigo por

no haber querido entrar en Canaán, la narración de varias rebeliones durante ese tiempo; y desde el cap. 20, las últimas disposiciones para la conquista, la ocupación del país de Galaad, con el episodio de Balán.

Deuteronomio. — El Deuteronomio ó segunda ley, recibe este nombre por el argumento del libro, que son tres exhortaciones hechas por Moisés al pueblo de viva voz exhortándole al cumplimiento de la ley, é inculcando las más principales, las relativas al culto y fidelidad á Jehová.

II. La autenticidad del Pentateuco

1. Bosquejo histórico de la controversia sobre la autenticidad

No hay problema en todo el amplísimo campo de la crítica histórica y literaria que tantos y tan vivos debates haya suscitado como el relativo á la autenticidad del Pentateuco. ¿Fué este libro escrito por Moisés? Hasta fines del siglo XVIII apenas había existido quien hubiera puesto en duda el origen mosaico de los cinco primeros libros del canon en su totalidad sustancial: judíos y cristianos, protestantes y católicos estaban completamente de acuerdo sobre ese punto. Solo algunas voces aisladas, Carlstadt, Espinosa, Van Dale, Hobbes, la Peyrère discordaron de esa armonía universal; pero sus ecos se perdieron en el vacío. Desde la fecha indicada empero inicióse contra la creencia tradicional una campaña ya nunca interrumpida y que de día en día ha ido tomando mayores proporciones. En los principios de la controversia solo algunos escritores osaron impugnar tímidamente la composición mosaica de la Tora; y eso mismo con restricción á secciones breves y pocas en número; mientras los más doctos, aun entre aquellos que propendían francamente hacia la incredulidad, defendían la redacción mosaica. Así Eichhorn no solo en 1803 sino todavia en 1823 ([1]); así Ewald el mismo año, é igualmente el distinguido exegeta Ernesto Rosenmüller hasta su muerte ocurrida en 1835 ([2]).

Al mismo tiempo sin embargo fermentaba é iba ga-

([1]) *Einleitung in das Alte Testament* 4ª ed. 1823 tom. 3, p. 146-348.

([2]) Verdad es que en 1823 Ewald era un muchacho (había nacido en 1803) y muy pronto suscribió á las nuevas teorías siendo uno de los que contribuyeron á normalizar la situación innovadora. No así Rosenmüller, quien á pesar de haber vivido tres largos decenios en medio del fragor de la controversia, y de haber alcanzado los avances de Vater, de de

nando terreno la tendencia opuesta, bien que no sin trabajo; pues el mismo de Wette que en sus primeros escritos había adoptado soluciones extremas, preludiando á Reuss, Graf, Kuenen y Wellhausen; posteriormente fué templando sus ideas (1) hasta aproximarse al temperamento propuesto poco más tarde por Bleek y metodizado por Knobel. Consistía este término medio en establecer que « la materia ó contenido del Pentateuco presenta casi en su totalidad grandes garantías de origen mosaico, si bien la porción histórica no fué escrita por Moisés, á cuya pluma se debe solo la legislación, y esta misma no sin considerables excepciones " (2). El temperamento de Bleek no satisfizo: muy pronto establecía Knobel que si bien Moisés erigió el Tabernáculo como morada de Jahve y lugar de adoración, instituyendo además el sacerdocio aarónico y el ministerio levítico, é igualmente sacrificios, festividades y ciertas leyes rituales ó también morales; no obstante, toda esta legislación la promulgó oralmente, á excepción de alguna que otra sección brevísima como el Decálogo, dejando á sus sucesores la tarea de ampliarlas y redactarlas por escrito. El documento legal escrito más antiguo es de la época de Saul (3). Por su parte Schrader hacía descender esta fecha á una época posterior al cisma (4).

Wette y otros, mantúvose fiel á la creencia tradicional. En la última edición de sus *Scholia* (la 3a) muy mejorada, expone las opiniones de NACHTIGAL, VATER, DE WETTE, BERTHOLDT contra la autenticidad, pero la defiende resueltamente contra los argumentos de esos impugnadores. (*Scholia in Gen.* p. 14-37); y lo mismo hace en el Compendio.

(1) « Von der Schärfe seiner ursprünglichen Aufstellungen kam de Wette in dem *Lehrbuch der historisch- kritischen Einleitung* (1817. 1852) mehr und mehr zurück, sich dem vermittelnden Standpunkte Bleek näherend » (BLEEK-WELLH., *Einleit. in das A. Test.* 6a edición p. 3).

(2) BLEEK concede á Moisés ÉX. 25-31; LEVÍT. 1-7; 11-15; 16; 17; NÚM. 19; 10, 1-8. No le concede el DEUTERON. ni lo que resta de legislación en ÉX., LEVÍT., NÚM. BLEEK-WELLHAUSEN, *Einleit. in das A. Test.* (4a ed. 1878 pp. 28-36).

(3) KNOBEL, *Kritik des Pentat. u. des Jos.* en su Comentario á NÚM.-JOSUÉ § 10 pp. 592-599. BLEEK moría en 1859 y KNOBEL escribía su Coment. en 1861.

(4) DE WETTE-SCHRADER, *Einleit.* p. 318-320. El Elohista data de hacia 975-950: el Jahvista de 825-800.

Lo agudo de la crisis empieza sin embargo á acentuarse al terminarse el sétimo decenio. Kuenen y Graf en Alemania, Reuss en Francia y Colenso en Inglaterra no contentos con despreciar á los que admitían la autenticidad [1], establecen la tesis de que no ya secciones más ó menos extensas de la legislación, sino la legislación pentatéuquica en general, á excepción del Deuteronomio, y algunas secciones del Éxodo, era desconocida antes del cautiverio. A partir de esa época son ya muy contados en el Protestantismo los que admiten el origen mosaico del Pentateuco, y hasta las hipótesis de Knobel ó Schrader. Desde 1878 Wellhausen quedó constituido, como por aclamación, en Jefe de la escuela *crítica* creada por Graf, la cual en lo sucesivo absorbe en su cauce á la casi totalidad de los que en el Protestantismo estudian el origen del Pentateuco. Los pocos que como Nöldeke, Dillmann y Strack han osado en los decenios siguientes hacer frente al ímpetu avasallador de la escuela radical, contentáronse con proponer como término medio, no el de Bleek en el sexto decenio, sino otro que hace concesiones más avanzadas, limitándose á establecer que la legislación ritual es anterior al Deuteronomio, y fué formándose paulatinamente á la sombra del Templo de Salomón, por la acción del Sacerdocio allí establecido, recibiendo su sanción práctica de la intervención de Reyes como Josafat, Joas y Ezequías [2]. La situación entre los Protestantes al empezar el siglo XX está descrita por Strack [3]: « de los sabios que todavía durante el último decenio del pasado siglo habían intentado presentar como científicamente sostenible la autenticidad, han descendido casi todos al sepulcro; y apenas queda sino el párroco Rupprecht en Baviera que la defienda en la actualidad ». Guillermo Möller por su parte escribía en 1912: « No hay duda: la división de las fuentes en los cinco libros de Moisés, con las que se enlaza el libro

(1) KUENEN (*Apéndice* á la 6ª ed. de Beek-Wellhausen) apenas se digna tomar en consideración á Keil por no descubrir en él *idea utilizable*.

(2) Véase DILLMANN en su *Introdución al Hexateuco*, al fin del Coment. á Josué (pp. 593-690).

(3) *Realencyclop. für protest. Theol. und Kirche;* art. *Pentateuch* t. 15 p. 113 sigg.

de Josué como claúsula homogénea, ha llegado á ser un dogma de fé. Como en son de triunfo se nos remite á *este resultado de la ciencia*, el cual á través de numerosos cruces y senderos extraviados, queda por fin terminado después de largas fatigas, y colocado en evidencia incontrastable » ([1]).

La controversia entre los escritores protestantes está reducida hoy á este solo punto: si en la legislación ritual propia del pueblo hebreo, el Código sacerdotal representa su punto de partida y el Deuteronomio su cláusula, ó al contrario. Con respecto á las otras dos fuentes J y E en su contextura y en su data cronológica; é igualmente por lo que toca á la data cronológica del Deuteronomio, están todos conformes al menos en las líneas generales. Wellhausen y su escuela colocan el punto de arranque de la legislación ritual en el Deuteronomio por los años 621 antes de Jesucristo: otros, aunque en corto número, hacen preceder al Deuteronomio la legislación sacerdotal ó levítica, desenvuelta lentamente á la sombra del trono de Judá en el templo de Jerusalén.

No obstante, y á pesar de la violencia con que ha tratado de imponerse y por algunos decenios lo ha conseguido, la teoría grafiana bajo la jefatura de Wellhausen, novísimamente álzanse voces de protesta, y con más ó menos timidez se vuelve por el honor del sistema de Dillmann: uno de los más decididos representantes de esta reacción es el Profesor Kittel ([2]), á quien recientemente se adhiere Procksch ([3]).

Y aun no faltan quienes denuncian con resolución la teoría toda de la distinción de fuentes posteriores á Moisés en el Pentateuco, defendiendo su origen mosaico ([4]). De hecho, como se expresa Möller, la teoría comienza á hacer crisis, siendo vigorosamente impugnada, no solo en nombre de la tradición y de la tendencia conservadora

([1]) *Wider den Bann der Quellenscheidung*, von Lic. W. Möller: Gutersloh 1912 p. 7.

([2]) Kittel, *Geschichte des Volkes Israels*², 1, 254; 295-335, Leipzig 1912.

([3]) *Die Genesis* p. 9, 420 etc. Leipzig 1913.

([4]) Möller, *Wider den Bann der Quellenscheidung:* Gutersloh 1912.

en diversas formas, sino también por escritores de libérrimo criterio. Uno de los más decididos entre estos últimos es el Profesor Eerdmans de Leiden [1].

Pero al afirmar por nuestra parte la autenticidad del Pentateuco hemos de advertir 1° que no excluimos la cooperación instrumental de amanuenses, copistas y hasta redactores auxiliares de los cuales se sirviera Moisés, con tal que no añadieran ó cambiaran por cuenta propia cosa sustancial á lo escrito ó revisado por Moisés, y fuera éste el último que bajo su responsabilidad y nombre publicara la obra. 2°. Tampoco pretendemos decir que el texto actual represente con absoluta fidelidad la redacción mosaica, sin que en el trascurso de los siglos hayan podido sustituirse á las palabras ó giros primitivos otros más adaptados, á condición de no variar el sentido: en una palabra, admitimos *la obra* de Moisés, no precisamente la *edición* mosaica. Un libro destinado á constituir la norma constante de la vida religiosa, civil, social y doméstica del pueblo de Israel; que debía ser, por lo mismo, objeto perenne del estudio y consulta de gobernantes y sacerdotes; más todavía, un libro que por prescripción del legislador debía ser conocido de todos y leído con ese fin de tiempo en tiempo en asamblea general de la nación, no podía menos de admitir algunos cambios y modificaciones que sin alterar su sentido, pusieran al alcance del pueblo en todas las edades de su historia, el significado de sus términos. Cierto que dada la inmovilidad de las lenguas orientales y en especial de la hebrea, y la veneración al texto mosaico, no pudieron ser muy considerables esas modificaciones; pero apenas admite duda que el transcurso de los siglos debió introducir algunas variaciones secundarias. La misma razón demuestra igualmente la posibilidad de breves glosas intercaladas para hacer inteligibles términos arcaicos.

(1) *Alttestamentliche Studien,* 1908-1912.

2. Las pruebas de la autenticidad: el testimonio de Jesucristo

La composición ó redacción escrita de un libro por un autor determinado es un hecho histórico, del cual puede constar por testimonios históricos: en consecuencia, el problema de la autenticidad del Pentateuco debe resolverse ante todo consultando los testimonios históricos, con preferencia á los caracteres internos de la obra. En efecto, los caracteres internos tomados del estilo, lenguaje, ideas ó criterio del escritor sobre determinadas materias, tienen seguramente su valor; pero no incondicional, ni primario y de preferencia; sino secundario, é inferior al del testimonio histórico externo suficientemente comprobado. La razón de esta diferencia está en que los caracteres internos son, por su propia índole, equívocos é inciertos, y esto por muchas razones. En primer lugar todos esos caracteres puede fingirlos falsamente el escritor en interés propio. Puede proponerse que se atribuya el libro á diverso personaje, y así imitar su estilo festivo ó sentencioso, conciso ó redundante: puede asímismo contrahacer su lenguaje; puede afectar sus ideas y criterio: ¿no somos muchas veces víctimas de semejantes fraudes? (1) Pero no solamente por fraude: la imitación ó semejanza de estilo, lenguaje y aun ideas y criterio pueden ser efecto de la educación, del estudio y lectura asidua de un escritor, de un hábito de imitación proseguido con éxito por largo tiempo. ¿No hacemos á nuestros jóvenes imitar á escritores clásicos antiguos ó modernos, y á veces con tal resultado que llegan en efecto á robarles el estilo y lenguaje?

Además, un mismo escritor en diferentes tiempos, edades, situaciones de espíritu, variedad de argumento, puede

(1) Recientes son las campañas de Loisy y Turmel contra la tradición católica bajo el seguro del pseudónimo, sin que ni ellos abrigaran temor de ser descubiertos, al menos el último, ni de hecho suscitaran sospechas sino tal vez ante muy pocos sobre el verdadero autor.

y suele emplear estilo y lenguaje muy diverso ([1]). Por último, tampoco debe omitirse que también el juicio de los críticos puede ser y es á menudo muy vario en la apreciación del estilo y lenguaje de los escritores. Los fundamentos internos, pues, estan sujetos, por su índole misma, á mil incertidumbres y á conclusiones las más ajenas de la verdad cuando se trata de juzgar por ellos la filiación de un escrito. El valor de estas reflexiones sube de punto en su aplicación al Pentateuco, por no sernos bastante conocidas la lengua y literatura hebrea en su amplitud, genio, caracteres, reglas de aplicación y empleo de determinados géneros literarios. Igualmente desconocidos son los gustos, costumbres, licencias, métodos de aquellas remotas edades con respecto á mezcla de diversos órdenes de literatura, estilo, lenguaje en un mismo escrito, según los fines del escritor. Sin embargo, es muy común en nuestros días proceder en el análisis de documentos antiquísimos como si todas las condiciones enumeradas fueran perfectamente conocidas y en un todo iguales á los procedimientos y gustos de nuestros días y de nuestra cultura.

No sucede lo mismo con el testimonio histórico, tal como la crítica genuina y legítima lo admite por valedero. Ya desde luego un testigo cualquiera extraño al autor, nunca está ni puede estar tan interesado como éste en el éxito de su libro; y tal testimonio es una presunción de verdad; pues no se trata de causa propia. Pero la crítica digna de este nombre tampoco admite como valedero cualquiera testimonio: exige que satisfaga á ciertas condiciones que excluyan de él los peligros de fraude ó de incertidumbre propios de los caracteres internos considerados en sí mismos; reclama garantías que le aseguren la ausencia de

([1]) He aquí cómo se expresa el Card. Mai acerca de S. Augustin: «... non est reticendum varium fuisse pro temporibus, locis, aliisque rerum adiunctis concionantis Augustini modum... quae regula valet ut ne praeceps de sermonibus singulis quandoque inter se differentibus, iudicium feramus. Qui totum quidem Augustinum se legisse sine mendacio affirmare queat, is *haud modice varium divi Patris stilum* ultro fatebitur» Y cita en comprobación numerosos ejemplos. — *Patrum nova Bibliotheca* tom. I, Praef., XXVII.

toda pasión é interés. Por eso requiere en primer lugar como regla ordinaria, pluralidad de testigos; y en estos, diversidad de procedencias, profesiones, caracter, patria etc., para alejar lo más posible la confluencia de intereses que puedan falsear ó desvirtuar la eficacia del testimonio. Exige además por parte de los testigos información idónea y probidad: aquella para la noticia del argumento; ésta para la veracidad de la declaración testimonial: únicamente con estas condiciones admite la validez del testimonio. Solo en el caso excepcional de que el testigo, aunque único, reune con seguridad ese conjunto, acepta la crítica el valor de tal testimonio por hallar en él con entera certidumbre lo que busca en la pluralidad.

Hechas estas advertencias, pasemos ya á exponer los testimonios históricos que nos aseguran el origen mosaico del Pentateuco. Entre ellos proponemos en primer término el testimonio de Jesucristo por ser de valor decisivo para todo cristiano, equivaliendo en su unidad á la pluralidad unánime más calificada. Para nadie puede ser indiferente el testimonio de Jesucristo; pues todo el mundo reconoce en su persona al gran Maestro de la humanidad en punto á religión, y por lo mismo á todo el mundo interesa conocer su sentir en materia tan importante como el verdadero origen del Pentateuco, clave de toda la historia religiosa de Israel y vestíbulo de la revelación cristiana. Pero no es eso solo; el fallo de Jesucristo es para el creyente de absoluta infalibilidad, como que representa una enseñanza de labios de un Dios. Pues bien; en numerosos pasajes evangélicos Jesucristo da á entender con entera claridad que aprueba como verdadera, y hace propia la creencia profesada por los judíos de su tiempo, pueblo y Doctores sin excepción, de que el Pentateuco en su totalidad sustancial es obra de Moisés.

El hecho de que los judíos contemporáneos de Jesucristo tuvieran como enteramente indudable que el autor del Pentateuco en su integridad sustancial hubiera sido Moisés, no admite discusión; y es en efecto admitido como incontestable, por descansar, según veremos, en testimonios históricos sin réplica. Con respecto á la aceptación y aproba-

ción de esta creencia de parte de Jesucristo, pueden citarse numerosos pasajes evangélicos: empezaremos por el del cap. 5 de S. Juan, vv. 45-47. En estas cláusulas que ponen fin al magnífico discurso empezado en el v. 19, el Salvador increpa así á los Doctores jerosolimitanos: « No penseis que soy yo quien os ha de acusar ante el Padre: quien os acusa es Moisés, en el cual habeis depositado vuestra confianza: porque si creyerais á Moisés, me creeríais á mí, pues de mí escribió él. ¿Pero si no creeis á sus escritos (siendo así que le reconoceis como vuestro Maestro), cómo dareis crédito á mis palabras (cuando soy tenido por vosotros como un impostor)? » Había empezado Jesús por remitir á los Doctores al examen de las Escrituras: « alardeais de analizar las Escrituras, por creerlas, con razón, manantial de vida eterna: pues bien; ellas os darán testimonio de mí » (1); y haciendo de esa exhortación general una aplicación concreta á los escritos de Moisés tan venerados por aquellos Doctores, continúa: « *porque* ese Moisés en quien tanto confiais, *ese es quien escribió sobre mi persona* ». En estas expresiones donde se supone la existencia de escritos mosaicos admitidos como tales por los Doctores judíos, habla Jesús por cuenta propia y manifestando participar de la misma creencia, pues precisamente la afirmación: « *de mí escribió Moisés* » constituye el fundamento de la amenaza que fulmina contra los Doctores, de que Moisés con sus escritos entabla ante el Padre la querella contra los judíos como incrédulos á sus predicciones. Si Jesús no tiene por cierto que Moisés efectivamente es autor de esos escritos, su argumentación carece de base; no subsiste la acusación del Legislador hebreo ante Dios contra los Doctores jerosolimitanos: tales escritos no pueden representar un testimonio *de Moisés* ante el tribunal del Padre.

Tan solo pudiera objetarse que Jesús acepta la creencia judaica pero con limitaciones, y sin extenderla al Pentateuco entero; sin embargo, breves reflexiones disipan este reparo. Exhortando á la lectura de *los escritos mosaicos* como *manantial de vida*, Jesús no podía emplear fórmulas

(1) S. Juan 5, 39.

generales para designarlos, si en su opinión la actividad literaria de Moisés no se había extendido á los cinco libros que los Doctores judíos le atribuían; y por lo mismo que Jesús no expresaba limitación ni diferencia que distinguiese su opinión de la de sus interlocutores, habían estos de vincular á sus expresiones el valor ordinario; pues la comunidad de conceptos es el fundamento indispensable del humano comercio, y más cuando se trata del lenguaje exhortatorio, en el que el orador ha de tener en cuenta las disposiciones ó criterio del oyente, y reducirlos á los términos de la verdad si tal vez son equivocados. Pasajes análogos al citado de S. Juan se repiten en S. Mateo 8, 4. 12. 26; 19, 7. 8; S. Marc. 12, 26; S. Luc. 16, 29; 20, 37; 24, 27. 44: y una vez que en el primero tienen las expresiones del Señor el valor y alcance que hemos visto, el mismo debemos atribuirles en los casos restantes, sin ser necesario exponerlos uno por uno.

Por tres vías se ha pretendido enervar la eficacia demostrativa de los pasajes citados. Los partidarios del sistema de la *acomodación* respondían que Jesús empleó en tales casos ese procedimiento, *acomodándose* al sentir de los judíos, aunque no pensaba como ellos: porque solo así se abría camino á los espíritus de aquel pueblo, inaccesibles por otro medio. Pero tal proceder, además de ser indigno de la rectitud y probidad de un Enviado divino y mucho más de Jesucristo, ofrecía el inconveniente de que los judíos, guiados por las leyes comunes del lenguaje, habían de interpretar las palabras del Señor como expresión fiel de su mente confirmándose así en su propia errada opinión; lo cual hacía al mismo Cristo cómplice en el arraigo de ese error. Esta consecuencia revestía especial gravedad respecto de los Apóstoles, quienes reconociendo en su Maestro al Hijo de Dios, habían de mirar sus enseñanzas todas como otros tantos oráculos divinos y trasmitirlas en calidad de tales á las generaciones cristianas.

Otros muchos protestantes replican que en materia de ciencia natural, histórica ó crítica, como es el orígen histórico de un libro, Jesús estaba circunscrito á las mismas condiciones de limitación que sus contemporáneos, faltos completamente de crítica [1]. Pero nosotros respon-

[1] Esta objeción viene haciéndose desde Davidson hasta Steuernagel. Este ultimo en su *Einleitung in den Hexateuch* despues del Comentario á Josué (curso de Nowack) escribe á la p. 251: « In Dingen menschlichen Wissens haben Jesus, die neutestamentlichen Schriftsteller und die Kirche niemals absolute Autorität für sich genommen ». Y en su *Einleitung in das Alte Testament* publicada en 1912: « Ist gegenwärtig

demos que sean cuales fueren los fundamentos en que descansara la persuasión de Cristo, bien se guiara por los fundamentos de la tradición histórica, bien hiciera uso de su ciencia superior, de todos modos es completamente cierto que no podía ni proferir exteriormente, ni profesar en su interior opinión ninguna errónea sobre la materia.

Jesús no podía ni profesar ni enseñar una opinión errónea en materia que pertenece directamente y de lleno á la religión, cual es la economía de la Providencia en la predicción mesiánica. Si el Pentateuco no es de Moisés, pierden toda su fuerza los vaticinios mesiánicos contenidos en la historia patriarcal, como destituidos de arraigo firme en el suelo del testimonio histórico; en cuyo caso carece de base la historia toda religiosa de Israel y sobre todo los vaticinios ulteriores que suponen la verdad histórica de los de la época patriarcal. La promesa mesiánica no existe: Dios no se cuidó de predecirla y prepararla; y en tal hipótesis cae por tierra el *Evangelio en promesa* (1). Ahora bien, Jesús no menos que S. Pablo estaba persuadido de que á la *historia* evangélica había precedido su *predicción!*

Otros por último sostienen que Jesús no incurrió en error, ni se acomodó á una opinión errada, sino que empleó simplemente una *pseudonimia*, significando bajo el término *Moisés* no la personalidad del legislador hebreo, sino el libro vulgarmente reputado como suyo, al modo que bajo el nombre de Homero se designa la Iliada, por más que los eruditos no ignoran que ese poema no es de aquel escritor.

Pero es evidente que en los labios del Señor la voz *Moisés* no designa en el razonamiento el *libro* sino la *persona* del Legislador; ya porque dice: « los libros ó escritos de Moisés », frase que no tendría sentido si el término *Moisés* designara los escritos atribuidos á Moisés y no su persona; ya sobre todo porque añade que « Moisés *escribió* », y porque bajo ese nombre designa al Personaje en quien los Doctores habían puesto su confianza.

3. La tradición cristiana

Vengamos ya á otro argumento, al testimonio histórico propiamente humano. El testimonio histórico que vamos á exponer abraza tres miembros correspondientes á

---

von den Meisten, auch von " Orthodoxen ,, anerkannt, dass Jesus in rein litteraturgeschichtlichen Fragen für uns keine absolut bindende Autorität sein kann ». Lo mismo exactamente se expresa GUNKEL, *Genesis* 3, *Einleit.* p. VIII.

(1) ROM. 1, 4.

otros tantos períodos que llenan el espacio entero de la historia desde nuestros días hasta la época de Moisés. Los miembros son: la tradición cristiana ó eclesiástica en orden ascendente desde nuestros días hasta Jesucristo; la tradición judía desde Jesucristo hasta el cautiverio de Babilonia; y la tradición hebrea anterior al cautiverio que sube hasta la época y persona misma de Moisés. Empezando por la primera, entre los neocríticos católicos hay especial empeño en negar la existencia de tradición alguna eclesiástica en favor del origen mosaico del Pentateuco. Los Padres y Doctores eclesiásticos, dice Hummelauer ([1]), dan poca importancia á la cuestión sobre el autor humano de los libros canónicos, contentándose con mantener su inspiración divina. Ésta es, para ellos, el punto capital: con respecto al origen histórico del Pentateuco, á S. Jerónimo le es indiferente que su autor sea Moisés, ó que sea Esdras en el siglo V antes de Jesucristo: « Sive Moisem dixeris auctorem Pentateuchi, sive Esdram eiusdem instauratorem operis, non recuso » ([2]). S. Gregorio Magno reputa soberanamente ocioso « investigar » quién pronunció ó escribió las palabras escritas en el libro de Job, con tal que se admita su inspiración divina ([3]). Los demás Padres á excepción de S. Hilario y S. Isidoro de Sevilla, no se ocupan en investigar quiénes son los autores de los libros canónicos: S. Crisóstomo y S. Agustin emplean expresiones análogas á las de S. Gregorio; y por lo que hace á los dos únicos que se ocupan en la cuestion histórica, los fundamentos en que apoyan su tesis se reducen á « la tradición judía ». El primero dice: « vine á dar con los libros que la *tradición de los hebreos* pretende haber sido escritos por Moisés y los Profetas » ([4]). Y el segundo: « Con respecto al Antiguo Testamento, la *tradición de los*

([1]) *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, p. 99 sigg.

([2]) *Contra Helvid.* n. 7.

([3]) « Quis haec scripserit, *valde supervacue* quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur ». *Pról. á los Morales sobre Job.*

([4]) *De Trinit.* 1, 5.

hebreos nombra los autores siguientes... » ([1]). Nada de remisión á las tradiciones eclesiásticas, señal manifiesta de que las desconocen, es decir, de que no existen. Por eso aunque á veces, citando pasajes del Pentateuco emplean los Padres fórmulas como estas *Moisés dijo*, *Moisés escribió*, tales expresiones dado su criterio sobre los autores humanos de los libros, y su práctica de no investigarlos, no pueden representar una convicción firme, resultado de investigación científica. Los téologos siguen idéntico criterio al que hemos visto empleado por los Padres: Melchor Cano, Andrés Masius, Salmerón, Belarmino, Pineda, Lorin emplean expresiones análogas á la de S. Gregorio y no hacen sino repetirlas en sustancia ([2]).

¿Es verdadera la afirmación de la neocrítica? ¿Es cierto que no existe tradición eclesiástica determinada y constante sobre el autor humano del Pentateuco, ó que esa tradición no señala como autor á Moisés? ¡No! existe una tradición constante, continuada sin interrupción en orden ascendente hasta los Apóstoles, que afirma expresamente ser Moisés autor del Pentateuco en su totalidad sustancial. Omitirémos sin embargo, parte por brevedad, parte por ser sumamente conocidos, parte por su distancia al hecho testificado, los testimonios posteriores al siglo IV y solo recorrerémos los principales de los tres primeros siglos, como de testigos más próximos al origen de la Iglesia, y por lo mismo, de mucho mayor eficacia demostrativa para nuestro objeto. Todos ellos, Eusebio, Orígenes, S. Ireneo, S. Teófilo de Antioquía, S. Justino, S. Clemente Rom., al hablar de Moisés como el *primero* de los « varones instruidos por el

([1]) *Etymol.* 6, 2; *De ecclesiast. offic.* 1, 12.

([2]) Así HUMMELAUER, *Exegetisches zur Inspirationsfrage* 99-105 donde resume la argumentación de CONDAMIN, *Rev. bib.* 1900, p. 34 sigg. Véase tambien HOLZHEY, *Kurzgefasster Lehrbuch der speziellen Einleitung in d. A. Test.*: « La creencia tradicional retuvo el origen mosaico del Pentateuco hasta la época moderna más por admitirla como heredada de la Sinagoga, que en atención á consideraciones criticas » (p. 32), donde igualmente recuerda las palabras de S. Jerónimo á Helvidio citadas poco ha. La serie de testimonios de Padres citada se lee repetida en la generalidad de los católicos conciliadores de nuestros días.

Espíritu santo para enseñar al mundo » (así llaman los escritores eclesiásticos de esa época á los autores canónicos), lo hacen siempre juntando inseparablemente en la persona del Legislador hebreo el doble caracter de la inspiración divina y el de la redacción humana del Pentateuco entero. Prueba manifiesta de que la fuente que les informaba sobre la inspiración divina les informaba al mismo tiempo sobre la redacción humana de la porción del canon atribuida á Moisés, y de que las mismas fuentes donde encontraban expresada la una, les informaban igualmente sobre la otra. Eusebio en su *Preparación Evangélica* libro 7 escribe largamente sobre la doctrina religiosa y moral del pueblo hebreo, y despúes de haber dicho en el cap. 6 que Moisés fué el *primer legislador* de Israel, escribe en el siguiente que, como introducción á su código, hizo preceder Moisés la *historia patriarcal*, añadiendo en el cap. 11 que en sus escritos es *guiado y movido del Espíritu Santo*. En el libro 8 cap. 1 habla de la traducción de la obra de Moisés por los Setenta intérpretes, identificando la legislación mosaica y su historia patriarcal con nuestro Pentateuco. Al hablar así Eusebio no lo hace como quien ó emite una opinión personal, ó propone una conjetura probable; sino como quien se hace eco é intérprete de la persuasión unánime de la Iglesia cristiana. En efecto, la *Preparación Evangélica* no es otra cosa que una vasta Apología cuyo objeto consiste en demostrar la justicia con que los convertidos á la fe dejaron las supersticiones del helenismo; y en una obra de esa índole no podía Eusebio emplear como argumentos demostrativos opiniones privadas que no representasen la creencia general de la Iglesia.

Si Eusebio es un testigo de importancia excepcional sobre la persuasión de la Iglesia cristiana en el siglo IV y segunda mitad del III, Orígenes no lo es menos con respecto á la primera mitad de este último. He aquí en qué terminos se expresa escribiendo contra Celso: « Moisés, escribe, como varón piadoso, consagrado al Dios de todas las cosas y como *partícipe del Espíritu divino*, dió á los judíos *las leyes* que Dios le dictó, y escribió *los sucesos* (de

la historia) como de hecho habían acontecido » [1]. En el n. siguiente habla de « las letras que empleó Moisés al escribir *los cinco libros* que los judíos tienen por sagrados » [2]; expresionés donde Orígenes puntualiza la amplitud de la legislación é historia que atribuye á Moisés. En su obra « *De Principiis* » escribe: « Cristo, Verbo de Dios estaba en Moisés y en los Profetas... *Moisés* y los Profetas *hablaron* (por escrito: escribieron, alude Orígenes al pasaje de S. Pedro, 2 Petri 1, 21) y obraron *llenos del Espíritu de Dios* » [3].

S. Ireneo no solo habla del origen mosaico del Pentateuco en numerosos pasajes de sus escritos, sino que al estampar estas palabras: « Moisés, pues, haciendo en el Deuteronomio *la recapitulación* de toda la ley que había recibido del Demiurgo » [4] expresa simultáneamente ambos orígenes, el divino y el histórico del Pentateuco entero (*el Deuter. y la ley precedente*) señalando tácitamente á la noticia de uno y otro la misma fuente. S. Téofilo de Antioquía desenvolviendo el tema, comun á los Apologístas del siglo II y III, de que Dios ha instruido al mundo por medio de los varones inspirados, es decir, de los escritores canónicos, mucho mejor que los filósofos del helenismo; señala á Moisés el primer lugar entre ellos, añadiendo que fué el autor del Pentateuco, del cual trascribe á la letra dilatadas secciones, y en compendio, toda la historia genesíaca hasta el diluvio. « Pero Moisés, dice, que existió mucho años antes que Salomón, ó mejor dicho, *el Verbo de Dios, como por un órgano suyo*, escribe: en el principio crió Dios el cielo y la tierra... al principio de la creación fué la luz, porque la

(1) *Contra Celso* 3, 5.

(2) Ibid. 3, 6.

(3) Orígenes supone constantemente en sus escritos que Moisés es el autor del Pentateuco: así en el tom. 5 sobre S. Juan escribe: « El que me reprendiere por escribir demasiado dirá que *Moisés no escribió más que cinco libros* ». Al decir en el segundo de los pasajes citados que *los judíos* tienen por sagrados los libros de Moisés no quiere dar á entender que la Iglesia no los tenga por tales: míl veces los llama *Escritura* y los comenta en concepto de tal.

(4) *Contra haer.* 4, 2.

luz ilumina las cosas del mundo. Por eso dice: *y habló Dios: hágase la luz...* ». Continúa recorriendo la historia entera de la creación, y después por todo el discurso del libro, la de los primeros Patriarcas hasta Noé ([1]).

S. Justino Martir, oponiendo á la incertidumbre de la filosofía griega la seguridad de la revelación, llama á Moisés « el primero de *nuestros* Legisladores y *Profetas*... el primer maestro de *nuestra* religión » ([2]). S. Clemente Romano, discípulo inmediato de los Apóstolos escribe: « Moisés, siervo fiel en toda la casa de Dios, *consignó en libros sagrados* todo cuanto le fué ordenado; al cual siguieron los *demás* Profetas » ([3]). Justino y Clemente no especifican ulteriormente el *número de esos* libros por suponerlo conocido de todos, y la alusión de Clemente á Josefo ([4]) es evidente. Vemos que los Padres más distinguidos de los primeros siglos hasta la época apostólica, al hablar de los escritores canónicos del Antiguo Testamento, colocan en el primer puesto á Moisés y le hacen autor de la legislación hebrea con la historia que la precede, enlazando constante é inviolablemente como prerogativas inseparables de su persona la inspiración divina y la redacción humana del Pentateuco entero, sin que jamás aparezca el más leve indicio ni de separación entre ambas, ni de vacilación alguna con respecto á la identidad de persona sobre quien recae una y otra. Y bien: ¿de qué fuente sino de los Apóstoles recibieron la enseñanza de que Moisés escribió, como el primero de los escritores canónicos, bajo la inspiración divína? La misma, pues, les informó sobre su redacción humana del Pentateuco.

([1]) *Ad Autol.* 2, 9 sigg.

([2]) *Cohortatio ad Graecos*, nn. 9-11. Si este libro no es de S. Justino, tiene por autor seguramente á un escritor del mismo síglo.

([3]) *Ad Cor.* 1ª n. 63.

([4]) O el paralelismo de su pensamiento con el de Josefo (*contra Apion.* 1, 8) al distinguir entre Moisés y los *demás* Profetas como autores de los libros del canon hebreo. Tal vez Clemente no alcanzó los libros de Josefo contra Apion pues eran escritos *despues* del 93 (Schürer, I, 89) y la 1ª ad Cor. de Clemente del 93 al 97 (Funk, *Patres Apost.* 2ª ed., 1887; 1, 23). Pero siendo el pensamiento idéntico, por Josefo se ve que la Iglesia cristiana habia heredado la tradición de la Sinagoga.

Ni puede objetarse que los testimonios recitados representan solo la opinión de esos testigos: no; por ellos habla la Iglesia misma entera, como lo manifiesta el lenguaje confiado, categórico, objetivo é impersonal de los escritores: hablan, dirigiéndose á los gentiles, como quien interpreta y propone el sentir unánime del cristianismo entero. Es, por lo tanto, absolutamente indudable que tanto la noticia sobre la inspiración y canonicidad del Pentateuco como la de su redacción escrita por Moisés fué comunicada simultáneamente á los Padres y por idéntico testimonio, el de los Apóstoles, toda vez que por éste recibieron el canon. Y en efecto, en la historia apostólica vemos que los Apóstoles afirman ó suponen constantemente que el Pentateuco es obra de Moisés. Así lo expresa el Apóstol S. Pedro en los Hechos apostólicos 3, 22; así Santiago en 15, 21; así S. Pablo, Rom. 9, 15; 10, 5. 19; así S. Esteban, Act. 7, 37 etc. Así arraigó en la Iglesia cristiana la persuación firmísima sobre el orígen mosaico del Pentateuco y así pasó á los siglos siguientes.

Permítasenos para terminar, hacer breves reflexiones sobre el caracter como instintivo y de conciencia universal que en la tradición cristiana presenta esa convicción. Cuando un lector hojea las Homilías de S. Juan Crisóstomo v. gr. y observa que explicando el Génesis el Sto Doctor, sin detenerse á probar que el autor del libro es Moisés, dice sin embargo y repite cien veces que quien *habla* en aquel libro es Moisés, que él es quien allí *escribe, enseña, da testimonio*, desempeña el oficio de *lengua de Dios, prepara* el convite de la palabra divina etc. etc., ¿podrá dudar razonablemente de que en el alma de S. Crisóstomo arraiga profundamente y supone igualmente arraigada en su auditorio la convicción plenísima de que el autor del Génesis y por lo mismo del Pentateuco entero, no es otro que Moisés? Si esta convicción no está grabada en lo mas íntimo de su mente como indudable, ¿por qué sus labios lo están expresando de contínuo y bajo formas tan variadas? Y si el Sto Doctor abriga en su espíritu la más ligera vacilación ó incertidumbre ¿cómo es que jamás asoma á sus labios siendo así que sin necesidad alguna toca una y mil veces

el pensamiento sobre el autor del libro? Lo mismo que de S. Crisóstomo puede y debe decirse, como ya lo vimos, de Eusebio en su Preparación evangélica, de S. Agustin, de Teodoreto, ó por expresarlo en una palabra, de cuantos han escrito sobre los libros de Moisés, pudiéndose formular las siguientes aserciones que nadie podrá desmentir: 1ª Nadie puede señalar un pasaje siquiera de los Padres de la Iglesia donde se niegue ser Moisés el autor del Pentateuco. 2ª Siendo así que, como hemos visto, los Padres afirman mil veces ser Moisés autor de los cinco libros que llevan su nombre, jamás lo hacen con expresiones que manifiesten duda, aun ligera, sobre ese punto. 3ª Cuantas veces se les ofrece ocasión de manifestar al exterior su mente sobre el particular, siempre y todos, sin excepción, afirman ser Moisés autor del Pentateuco. No es lícito, pues, dudar de la verdadera opinión de los Padres sobre este punto. Y si del hecho pasamos á su origen, ¿cuál puede ser el manantial fecundo á donde todos han ido á beber esa convicción? Jamás se ha cumplido con más rigorosa exactitud el canon: *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*... Por eso el sabio Bonfrère escribe que si el origen mosaico del Pentateuco no consta con certidumbre de fe, á lo menos es indudable atendida la tradición eclesiástica (1).

Si en los primeros siglos se encuentra algún vestigio de oposición á la creencia universal, es entre las sectas heterodoxas de nazareos, gnósticos y (tal vez) marcionitas: pero los Doctores católicos califican esa doctrina de *herética*, ó *errónea*. S. Epifanio (Haer. 18) y S. Juan Damasceno (De haeres. n. 19) atribuyen ese error á los nazareos, calificándole de dogma heterodoxo (δογματίζουσιν). S. Epifanio (haer. 33) halla la misma errónea doctrina en la carta de Ptolemeo (conocido heresiarca gnóstico) á Flora. Los marcionitas se limitaban á atribuir autoridad inferior al Antiguo Testamento. Ni se crea que las expresiones de los citados Doctores sobre el particular sean ambiguas. Los nazareos, escribe S. Epifanio, « desechan el *Pentateuco*, no porque recusen á Moisés ó porque nieguen le hubiera Dios comu-

(1) *Praeloquia*, cap. VII, sect. 1ª.

nicado la ley; sino porque dicen fué *otra diversa de la que communmente se le atribuye* ». De donde se infiere este doble corolario: que los nazareos negaban ser Moisés autor de *nuestro Pentateuco;* y que la Iglesia cristiana por el contrario se lo atribuye, y de tal suerte que rechaza como errónea la opinión contraria. S. Juan Damasceno no hace más que copiar ó mejor extractar á S. Epifanio, aceptando en consecuencia su doctrina como recibida en la Iglesia en el siglo VII lo mismo que en el IV y V.

Las frases citadas de S. Jerónimo (Comment. in Ezech. 1, 1 y Contr. Helvid. 7) de ningun modo significan negativa ó duda sobre el origen mosaico del Pentateuco. El primer pasaje se limita á repetir lo que la misma Escritura dice en la historia de Josías, esto es, que en su tiempo *fué hallado* el Deuteronomio; pero no dice que *fué compuesto.* Si de este pasaje de S. Jerónimo se infiriera que el Sto Doctor expresa allí la data cronológica de origen del Deuteronomio, lo mismo debiera decirse de los lugares de los Reyes y Paralipómenos donde se narra el hecho del hallazgo. Pero del pasaje de los Reyes y Paralipómenos nadie ha deducido semejante consecuencia hasta los críticos contemporáneos; y aun estos, no la infieren del tenor inmediato de las palabras, sino en el falso supuesto de que estas expresan un *eufemismo,* es decir, una falsedad ó una ficción. El segundo pasaje de S. Jerónimo alude á la tradición judía, que también repite Teodoreto, sobre Esdras; el cual lleno del Epíritu Santo *restauró* en su integridad las Escrituras destruidas en tiempo de Manasés. En primer lugar *restaurar* (earum *restauratorem*) las Escrituras no es redactarlas por primera vez; y así la expresión no hace á Esdras *autor* del Pentateuco, aun admitida la tradición rabínica. Pero en segundo lugar, S. Jerónimo escribe esas palabras no como expresión de sus opiniones sobre aquel objeto, sino colocándose en un punto de vista eventual de su adversario, el cual como hereje, podría tal vez adoptar una posición ajena de la tradición católica para defender sus errores.

Se dirá: ¿y los testimonios de S. Gregorio y S. Augustin, así como el de los teólogos citados sobre la indiferencia con que miran el problema acerca de los autores humanos

de los libros canónicos? ¿Cómo se concilia esa actitud con convicciones nacidas de una tradición eclesiástica universal sobre el autor del Pentateuco? Muy facilmente: cuando esos escritores emplean tales expresiones no hablan del problema sobre los autores humanos de los libros canónicos en un sentido absoluto, sino relativo; no en tesis sino en hipótesis, porque restringen sus afirmaciones al caso en que supuesto el origen y caracter divino de la Escritura, se busca en ella solamente el sustento espiritual del alma que se nutre de la « palabra de Dios ». En tal supuesto, es claro que el autor humano es indiferente, porque sea cual fuere éste, no se busca allí lo humano que él puso, sino lo divino que Dios le dictó, lo cual es siempre igualmente digno de reverencia [1]. Pero de que S. Gregorio y los demás autores citados digan en el sentido hipotético expuesto que es ocioso investigar el autor humano; ¿se sigue que sostengan que siempre y para todos los casos ó bajo cualquier aspecto sea ocioso el problema sobre el autor humano de los libros? ¿Cómo ha de ser indiferente, ni como los Padres y Doctores pueden decir que lo es, el que los Evangelios v. gr. hubieran sido escritos por los apóstoles ó por autores que vivieran á siglos de distancia de la época de la predicación del Evangelio? ¿No hubiera existido en este último caso una presunción grave contra la verdad histórica de las narracciones evangélicas, condición indispensable para la inspiración de aquellos libros? Léase á S. Ireneo *Contr. haer.* lib. III y se verá con qué empeño y diligencia se ocupa en establecer el hecho histórico de que la promulgación no solo oral sino *escrita* de la fe cristiana por medio de los Evangelios, es obra de los Apóstoles. Y por qué? No por otra causa sino porque aquel ilustre controversista quiere hacer ver que entre Jesús y los Evangelios que la Iglesia poseía en el siglo II, no había mediado otro eslabón que el de los Enviados é Intérpretes auténticos de Jesús; y así no había lugar á sospechar hubiera sufrido alteración

[1] Análogo es el sentido de las expresiones que emplea S. Jerónimo contra Helvídio: para su propósito *presente*, importaba poco al Sto Doctor la data cronológica ó el autor del Pentateuco.

la verdad histórica de la vida y doctrina del Salvador. Pues bien; el mismo razonamento tiene aplicación con respecto á los libros históricos del Antiguo Testamento. Siendo la verdad histórica del argumento de esos libros el fundamento previo *indispensable* para su consignación por escrito bajo la inspiración divina, desde el momento en que se admite un dilatado período de siglos transcurrido entre los acontecimientos y su primera redacción escrita ([1]), queda ya autorizada una tácita presunción contra la fidelidad histórica de tales documentos; de tal suerte que, ó es menester admitir milagros poco verosímiles, cual sería una revelación que supliera la ausencia de fuentes humanas de información, como tendrían que admitirla aquellos que retrasando á época reciente la redacción escrita, mantienen sin embargo el valor objetivo é histórico del argumento; ó el contenido de los libros es relegado á la esfera de lo legendario y fabuloso, limitando la inspiración al hecho de haber *existido y sido corrientes tales tradiciones* en el pueblo hebreo al tiempo en que el autor canónico las consignó por escrito, pero sin garantizar su verdad objetiva; lo cual equivale á negar la inspiración de los libros tal cual siempre la ha entendido la Iglesia católica ([2]).

Suele proponerse contra esta explicación la dificultad tomada de la historia primitiva del linaje humano (Gen. 2, 5-3, 25; 4, 1-5, 29); acontecimientos, se dice, parte, sobrado extraordinarios, parte, excesivamente remotos para que pudiera conservarse de ellos noticia fidedigna en la época en que se escribieron. Pero los datos que de esas edades antiquísimas consigna Moisés en el Génesis son tan

([1]) Nótese bien que decimos *primera* redacción escrita; porque otras posteriores pueden apoyarse en el testimonio de las precedentes.

([2]) No faltan católicos que al establecer las nociones generales no tienen reparo en proclamar que *una revelación* puede suplir la falta de documentos ó fuentes humanas; pero cuando después se pasa á determinar la extensión y el alcance de la verdad objetiva de las narraciones, se concluye por dar tales proporciones á las *citas implícitas* que viene á convertirse en tales el contenido total de los libros. Así lo hace el P. Hummelaner en su *Exegetisches zur Inspirationsfrage* al exponer el valor objetivo de los libros históricos y del Génesis.

pocos en número y de tan excepcional importancia que pudieron conservarse facilmente en la memoria de la humanidad merced á la longevidad de los Patriarcas y al reducido número de miembros que mediaron entre Adán, Noé y Abrahan [1]. Como se han conservado sin alteración mediante el diligente esmero de la Sinagoga y la Iglesia desde Moisés hasta nuestros días ¿por qué no pudieron conservarse por la diligencia de los Patriarcas desde Adán hasta Moisés?

Pero los Padres, se insiste, jamás entablan una investigación crítica é histórica sobre el valor de los testimonios acerca del origen mosaico del Pentateuco; más: ni siquiera citan testimonio alguno histórico eclesiástico; y los dos únicos Doctores S. Hilario y S. Isidoro que examinan críticamente la cuestión, solamente alegan la tradición judía, no el testimonio de la Iglesia. Por último, el testimonio apostólico es de ningun valor, por cuanto los apóstoles no tenían autoridad infalible en materias histórico-críticas, cual es el origen cronológico y humano del canon [2]. — He aquí una serie de objeciones cuyos miembros se anulan recíprocamente, y que sin embargo se ven propuestas todas por un mismo autor. Si la autoridad de los Apóstoles no tiene valor ¿á qué vienen los miembros restantes? ¿á qué el negar la existencia de tradición eclesiástica sobre el origen humano del Pentateuco? Pero resolvamos directamente la objeción. Es verdad que en los Padres y Doctores no se hallan largas discusiones críticas semejantes á las que nosotros entablamos sobre el autor del Pentateuco; pero la razón es porque en la época patrística nadie, ni cristianos, ni judíos, ni paganos, impugnaba científicamente la autenticidad del Pentateuco; más, todos la admitían, aún los paganos, sin gran dificultad. Además para que el testimonio de los Padres sea válido, no es menester que tenga caracter polémico ó apologético; basta su afirmación clara, terminante, sin vacilaciones ni dudas; y con respecto á la procedencia de

(1) No se trata de la creación: ésta solo pudo ser conocida por revelación divina.

(2) HUMMELAUER, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, loc. cit.

esa persuasión basta igualmente la unión inseparable y constante que establecen de los dos caracteres expuestos en la persona de Moisés para concluir con entera certidumbre que las convicciones patrísticas sobre el origen humano del Pentateuco proceden de la misma fuente de la que procede su creencia en la inspiración divina del libro. Si el testimonio patrístico presentara caracter polémico ó apologético se diría que es un testimonio parcial, *tendencioso*. La remisión al testimonio judaico en S. Hilario y S. Isidoro no excluye el testimonio eclesiástico y apostólico, sino únicamente señala el proceso histórico, ó las fases sucesivas del testimonio, designando á la Sinagoga como predecesora de la Iglesia cristiana en la prerogativa de depositaria de la revelación escrita, y con ella, del testimonio y garantías históricas que la completaban y acreditaban ante el mundo. De aquí se infiere el valor y verdadero caracter del testimonio apostólico sobre la materia en cuestión. Al transmitir Jesucristo á los Apóstoles la revelación escrita del Antiguo Testamento, transmitióles juntamente su complemento histórico y humano indispensable, ó sea el testimonio auténtico, aunque humano, que no pudo menos de acompañar á la recepción canónica de los libros, sobre la índole y procedencia histórica de los mismos, aunque no en todos ellos con igual distinción y copia de datos concretos (1).

(1) Respecto del Pentateuco y de los Profetas mayores y menores constaba no solo de la existencia é inspiración divina, sino de sus autores humanos; con respecto á los libros históricos y sapienciales, los datos no alcanzaban la misma precisión; pero sería ilógico pretender por eso anular ni la existencia ni el valor del testimonio en favor de los primeros. No debe argüirse *a priori* ó por simples analogías cuando documentos positivos establecen disparidad.

4. La tradición judía: Desde Jesucristo hasta el cautiverio

Dillmann da principio á su Introducción al Hexateuco afirmando que « el título de *los cinco libros de Moisés solo* fué recibido, y principalmente por Rufino y S. Jerónimo, en la Iglesia; pero *jamás* aplicado al texto hebreo » ([1]). Parecidas expresiones emplea Driver diciendo que los judíos no poseyeron una tradición digna de este nombre acerca de los autores del Antiguo Testamento, sino solo reminiscencias vagas é inciertas, mezcladas con frecuencia de especulaciones fútiles ([2]). Pero con respecto al Pentateuco es preciso rectificar aquí como en muchas ocasiones, los dictados de la crítica heterodoxa. El testimonio de la Sinagoga en favor del origen mosaico del Pentateuco, y bajo el concepto específico de *los cinco* libros de Moisés, además de remontarse á época antiquísima, es categórico y está representado por gran número de testigos calificados. El testimonio de la Sinagoga judaica es continuación, en orden ascendente hacia Moisés, del que acabamos de exponer sobre la tradición cristiana; y nos lleva desde Jesucristo hasta el cautiverio de Babilonia. También en este período como en el anterior, hallamos escalonados una serie de testigos, la cual, empezando por los judíos contemporaneos del Salvador, que enlazan el testimonio de la Sinagoga con el de la Iglesia, nos conduce á la época del cautiverio, para empalmar allí con el de las épocas primitivas hasta la edad mosaica.

El primero en la serie es Josefo, el célebre historiador contemporáneo de los Apóstoles ([3]). En el libro 1 contra Apion, cap. 8 pone de relieve el contraste entre la historia griega y la judía; y haciendo ver cómo ésta en un número reducido de libros contiene la narración histórica de largos

([1]) *Die Bücher Num. Deut. u. Josua* p. 593.

([2]) *Introduction to the Literatur of the O. Test.* p. 2 (1909).

([3]) Josefo nació el año 37 y murió, á lo que parece, los primeros años del siglo II.

siglos, escribe: « los judíos no tenemos mas que 22 libros que abrazan la historia desde la creación hasta los tiempos de Artajerjes, sucesor de Jerjes. De estos 22 libros, *los cinco* primeros son *los de Moisés*, los cuales contienen la legislación y comprenden la historia desde la creación hasta la muerte del Legislador ». Al decir Josefo en este pasaje que los *cinco* primeros libros son de Moisés, además de expresar con toda claridad el número de *cinco*, el sentido de sus palabras es que fueron escritos directa y personalmente por mano de Moisés, pues continúa: « los Profetas sucesores de Moisés escribieron en 13 libros los sucesos desde la muerte de Moisés hasta Artajerjes, cada uno los correspondientes á su tiempo ». De suerte que, según Josefo, á la muerte de Moisés, y cuando ocupó su lugar el primero de los Profetas sucesores suyos, Josué, nada quedaba por escribir sobre la época mosaica. Si pues á la muerte de Moisés estaba escrita la historia hasta ese acontecimiento, tal historia no fué escrita por Profeta ninguno posterior, sino por el mismo Moisés. Si alguien dudare todavía de la legitimidad de nuestra interpretación, oiga al mismo escritor judío en otro pasaje de sus obras, donde hablando del estado en que se hallan, cuando él escribe, los libros de Moisés, dice: « todo está *como él lo dejó*, y nada hemos añadido fuera de lo trasmitido por él » (1). ¿Puede expresarse con más precisión, ó en términos más categóricos la persuasión firme y bien definida del pueblo judío en tiempo de Josefo, y al mismo tiempo la persistencia de la misma por espacio de siglos ántes de la época del célebre historiador?

La identidad de esos *cinco libros* atribuidos por Josefo y la tradición judía á Moisés, con los de nuestro Pentateuco resulta patente si se atiende á los caracteres que el escritor judío asigna á la obra mosaica y son: 1° contener legislación é historia; 2° abrazar en esta última el espacio desde la creación hasta la muerte de Moisés; 3° estar distribuida en *cinco libros*. De conformidad con el testimonio citado contra Apión, Josefo dá principio á sus Antigüedades di-

(1) *Antiquit. iudaic.* lib. 4, cap. 8.

ciendo que Moisés « fué el autor de la legislación hebrea, y que á ella hizo preceder la historia desde la creación » ([1]).

Algo anterior á Josefo es el celebrado filósofo ó teósofo alejandrino Filón ([2]), autor de numerosos opúsculos filosófico-religiosos coleccionados bajo el título genérico de « Obras de Filón ». El primero de esos opúsculos titulado « *De la fábrica del mundo* », da principio, como las antigüedades de Josefo, con la declaración de que Moisés « escribió un código de leyes, al cual hizo preceder como introducción, la historia del pueblo hebreo, empezando por la creación ». En los opúsculos sucesivos Filón va exponiendo varios temas tomados del Pentateuco, y lo hace por el orden con que se encuentran en éste ([3]), y abrazando toda su amplitud. El Pentateuco de Filón no era, pues, otro que nuestro Pentateuco, y estaba distribuido por el mismo orden.

En la primera mitad del siglo III. antes de Jesucristo se hizo en Alejandría, por orden de Ptolemeo Filadelfo, el segundo de los Lagidas, la célebre versión alejandrina de los *libros de la Ley judía* ([4]), que no son otros sino los cinco de nuestro Pentateuco, resultando así que en esa época, esto es, en el siglo III. ántes de Jesucristo, la tradición judía hacía ya á Moisés autor de los cinco libros que llevan su

([1]) *Antiquit.* lib. 1, cap. 1.

([2]) Filón nació hacia el año 30 á 20 a. de J. C. y murió poco después de su regreso de la embajada á Caligula hacia el 50.

([3]) De mundi opificio: Legum allegoriarum (á propósito del paraíso); de Cherubim (idem); de sacrificiis Abelis et Caini; de posteritate Caini; de gigantibus; de agricultura; de plantatione; de ebrietate; de sobrietate (á propósito de Noé); de confus. ling.; de migrat. Abrah.; de Iosepho; de vita Moisis; de Decalogo; de specialibus legibus. Como se ve, Filón sigue paso á paso el Génesis, el Éxodo y la legislación pentatéuquica.

([4]) Véase Eus. *Praep. evang.* 8, 2-4. Josefo y Eusebio copian la carta de Ptolemeo á Eleazar, Sumo Sacerdote, la respuesta de éste, y reflexiones añadidas por Aristeas. En la carta de Ptolemeo se pide la *ley hebrea,* y no se habla ni de *Moisés,* ni de *libros;* pero la respuesta de Eleazar y las reflexiones que hace Aristeas sobre la versión dan á la obra el nombre de *libros sacros.* Que fueran atribuidos á *Moisés,* aunque no se expresa en esos documentos, es un corolario ciertísimo y obvio del conjunto restante porque hacia ese mismo tiempo se escribía el Eclesiástico cuyo autor hace á Moisés autor del Pentateuco.

nombre. De la misma creencia se hacen eco tres escritores griegos de los siglos I, II y IV antes de Jesucristo, que son Alejandro Polihistor, Eupolemo y Hecateo, amigo éste último de Alejandro Magno, y todos tres historiadores ilustres, conviniendo en que *Moisés fué el primer sabio que dió á los judíos letras* (literatura) *y legislación.* Esas letras ó literatura no es otra cosa que la parte histórica del Pentateuco unida á la legislación. Por el mismo tiempo poseían ya los Samaritanos el Pentateuco llamado por esa razón *Pentateuco Samaritano,* conservado hasta nuestros dias, é igual enteramente al masorético que nosotros poseemos al presente [1].

Tenemos, pues, otra nueva serie de testigos de importancia primaria y en crecido número, que continuando en orden ascendente la tradición de la Iglesia cristiana, nos ha conducido hasta la época de Alejandro, es decir, á menos de un siglo de distancia de la época de Esdras y Nehemías, jefes de los últimos grupos de judíos repatriados de Babilonia y Persia, haciéndonos ver que ya en esas remotas edades era creencia comun de los judíos y reconocida como tal aun en el mundo literario pagano, que el Pentateuco es obra de Moisés. Pero hay más todavía: poseemos en este período de la historia judía testimonios más decisivos, como identificados con el centro trasmisor de la tradición auténtica de la Sinagoga fuera y dentro de la literatura canónica. Ya en los Evangelios encontramos un eco de ese testimonio en la división del Canon judaico en los tres grupos de *Ley*, *Profetas* y *Salmos*, como aceptada y

[1] Las diferencias entre el Pentateuco samaritano y el masorético son insignificantes y se reducen á alguna divergencia en los nombres divinos y otras parecidas. Josefo (*Antiq.* 11, 8) comete un anacronismo al suponer por una parte que el Sumo Sacerdote Jaddo hermano del prófugo Manasés era contemporáneo de Nehemías, y hacerle por otra coetáneo de Alejandro. No consta en cuál de los extremos está el error; pero de todos modos, aun tomando el miembro menos favorable y colocando la defección de Manasés en tiempo de Alejandro, síguese que los Samaritanos poseen su Pentateuco desde el siglo IV antes de Jesucristo: pues no pudieron recibirle de los judíos en época posterior, dada la mortal antipatía que desde la época de Manasés existió siempre entre ambos pueblos.

corriente no solo entre el pueblo, sino entre los Doctores de la Sinagoga jerosolimitana. Cuando Jesucristo hablando con los Apóstoles (Luc. 24, 44) emplea esa fórmula divisoria trimembre, seguramente no introduce una nomenclatura hasta entonces desconocida, sino que hace uso de la vulgar que el pueblo aprendía de boca de sus Doctores en las Sinagogas. Esta división que coincide en la forma con la de Josefo, coincide indudablemente tambien con ella en el significado y contenido de cada miembro, por no ser probable que fuentes de la misma época, y que expresan la creencia del mismo pueblo, discrepen en la inteligencia de términos idénticos. Si, pues, el primero de los tres miembros es para Josefo, como hemos visto, el Pentateuco y como obra de Moisés, lo es igualmente en la división paralela que ocurre en la história evangélica ([1]).

Ni es solo el pasaje Luc. 24, 44 el que nos manifiesta la división usual del canon hebraico en tiempo de Jesucristo: la misma viene expresada en aquellos otros como S. Mat. 5, 17; 7, 12; 22, 40 y semejantes; porque si bien solo se mencionan los dos primeros miembros, la razón es porque solo estos vienen al caso en el argumento que esos pasajes desenvuelven.

Pero tampoco debe creerse que la creencia en el origen mosaico del Pentateuco sea una creación de la época en que empezaron á germinar las sectas religioso-literarias en el pueblo judío; es una herencia de edades anteriores. Exactamente el mismo cuadro de ideas que acabamos de contemplar en la historia evangélica y en Flavio Josefo se ofrece á nuestra vista en la época de los Macabeos y en el II siglo antes de la era cristiana. En el libro 2 de los Macabeos 2, 13 habla el texto de la « Biblioteca sacra », compuesta de « *los libros de los Reyes, de los Profetas, y de David* », con « las Epístolas de los reyes (de Persia) sobre los donativos », reunida en su tiempo por Nehemías, y a su imitación ahora por Judas Macabeo, después de los incendios y devastaciones de toda clase en la persecución de An-

([1]) Felten (*Neutestam. Zeitgesch.* 2, 7) no admite este valor en Luc. 24, 44; pero no se ve la razón que puede alegarse para negarlo.

tíoco ([1]). Recurre aquí la misma división de los libros canónicos en *Profetas* (subdivididos en *Reyes* « Prophetae priores » y *Profetas* « Prophetae posteriores ») y *David* (Himnos ó Salmos) subdividido igualmente en dos secciones: los cánticos propiamente dichos, y los libros de Esdras y Nehemías. Falta el miembro de la *Ley*; pero no porque no fuera conocida y puesta á la cabeza como obra de Moisés, pues entre los libros preferentemente buscados para el fuego por los emisarios de Antíoco se cuenta *la ley, los libros de la Ley* ([2]); sino, ó porque formaban la base sobreentendida, á la que *se agregaban* (ἐπισυνήγαγεν) los restantes que se nombran; ó porque, y es la interpretación más probable, está expresada en el término *los libros* ([3]).

La misma división, y en consecuencia el mismo sentido y creencia se descubre siglo y medio antes de Jesu-

([1]) Ἐξηγοῦντο δὲ καὶ ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς καὶ ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν τὰ αὐτὰ, καὶ ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγεν τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν βιβλία, καὶ τὰ τοῦ Δαυείδ, καὶ ἐπιστολὰς βασιλέον περί ἀναθεμάτων. La Vulgata lee: « Incluíase todo esto en las copias y comentarios de Nehemías; y cómo, formando una Biblioteca, reunió de todo el país *los libros, y lo perteneciente á los Profetas y á David*... Y del propio modo Judas coleccionó los libros que habían desaparecido por la guerra acaecida entre nosotros, y que obran en nuestro poder ». El texto griego omite el primer miembro *los libros*, y lee: ...ἐπισυνήγαγεν τα περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν βιβλία... Pero como la Vulgata no solo lee expresamente la voz *libros*, sino separa este miembro de los siguientes por la conjunción *et*, debió leer sin duda: τα βιβλία, καὶ τὰ περὶ τῶν βασιλέων..., entendiendo pro τὰ βιβλία el Pentateuco. De todos modos es indudable que tanto en el v. 13 referente á Nehemías como en el 14 que habla de Judas, era conocida *la ley* para el escritor que habla en 2 Mac. 2, 13. 14. También conviene advertir la omisión del miembro βασιλέων, la cual es más conforme con los testimonios más antiguos de Josefo y Luc. 24, 44.

([2]) 1 Mac. 1, 59. 60.

([3]) El P. Cornely é igualmente Keil (*Comment. über die Bücher der Makkab.*, Leipzig, 1877, p. 300) prefieren el primer miembro ó explicación; pero no en vano la Vulgata leyó *los libros* y la corrección clementina separó esta palabra de los miembros siguientes, aunque los lovanienses la habían suprimido.

cristo [1], en el Prólogo del Eclesiástico, donde también se distribuye el canon en « la Ley, los Profetas y *los otros libros, legados por nuestros ascendientes* ». Y aunque es verdad que el escritor no menciona á Moisés como autor de la Ley, es ciertísimo que así lo sentía y que esta era la persuasión de su siglo y del anterior, pues el Eclesiástico, escrito por Jesús, abuelo del autor del Prólogo, dice de Moisés (45, 6) que « Dios le comunicó *los preceptos y la ley de vida y doctrina*, para que enseñara á Jacob el *Testamento ó Alianza de Dios* » donde visiblemente se alude á la Legislación escrita por Moisés. Este pasaje del Eclesiástico nos permite avanzar un paso, y del año 130 en que se hizo la versión, nos traslada al principio del siglo II, en que se escribía el original. Con respecto á la *amplitud* de *la ley* en concepto del autor del Eclesiástico, aparece en la serie del capítulo donde se recuerdan sumariamente numerosas secciones de ella v. gr. la institución del Sacerdocio, los ornamentos sacerdotales, la rebelión de Datán y Abirón que ambicionaban esa dignidad, la confirmación de la familia de Aarón en aquella prerogativa por el zelo de Fineés, hijo de Eleazar etc., episodios referidos en el Exodo, el Levítico y los Números.

Al mismo período pertenecen los testimonios que se leen en los libros 1 y 2 de Esdras. En este último, 10, 29 sigg. se refiere la promesa solemne del pueblo, el cual después de la lectura de la Ley por espacio de varios dias, se compromete « á caminar por la ley de Dios, *dada por medio de Moisés, siervo de Dios*, observando y practicando todos los mandamientos de Dios, sus juicios y ceremonias »; es decir la legislación moral, civil y ritual. Y ¿qué amplitud abraza esa ley de Moisés en opinión de los judíos de la época? A continuación, del v. 30 al 39, se enumeran una larga serie de artículos que coinciden con prescripciones contenidas en el Éxodo, el Levítico, los Números y Deu-

[1] La traducción del Eclesiástico por Jesús hijo de Sirac se hacía y publicaba el año 38 de Ptolemeo Evergetes 2º, hacia el año 130 antes de J. C. Como el traductor era nieto del autor, el Eclesiástico vendría á escribirse hacia el primer decenio del siglo.

teronomio, repitiéndose de nuevo en el v. 34 y en el 36 que las prescripciones enumeradas se hallan *escritas en la ley de Moisés.* Escritores tan poco sospechosos como Dillmann, Kittel y Wellhausen concluyen de esta sección que la ley de Moisés, ó *el libro de ella* de que se trata, es el Pentateuco entero ([1]). En en libro 1. de Esdras 3, 2. 3 Jesús y Zorobabel restablecen « el Altar y ofrecen sobre él holocaustos, según *está escrito en la ley de Moisés,* varón de Dios »; y se habla de « sacrificios matutinos y vespertínos ». Estas prescripciones no pueden referirse á Deuter. 17 y 18, donde nada se dice de tal clasificación; en cambio se leen en Ex. 29. 38-42; Núm. 28, 3-8. Además en el mismo libro de Esdras, 3-4 se celebra la fiesta de los Tabernáculos « según está escrito » (en la ley de Moisés) *con los holocaustos correspondientes á cada dia por su orden según la tarea prescrita á cada dia en su dia propio.* Esta prescripción es del Levítico 23 y Ex. 23. Es decir, que en esta época (444 ántes de J. C.) estaba en vigor y era tenido como legislación mosaica el Pentateuco en su totalidad.

Si de los libros de Esdras pasamos á los Paralipómenos, escritos en la misma época, son numerosísimos los testimonios que hallamos sobre la existencia, vigor y atribución á Moisés del Pentateuco entero. Las genealogías de los nueve primeros capítulos del primer libro convienen exactamente en el número de miembros, en el orden y nombres de los mismos con las genealogías del Pentateuco. Y bien; ¿pueden esas genealogías ser invención posterior al cautiverio, ó de la época de éste? ¿Qué finalidad podían tener árboles genealógicos tan prolijos, y que no se limitan á las dos ó tres tribus que subsistían aún, sino que se extienden á todas doce? — La economía toda del culto, á la que tan primaria importancia se concede en los Paralipómenos, está fundada totalmente en las prescripciones pen-

([1]) Steuernagel (*Einl. in d. Hexat.*), impugna á Wellh., Dillmann y Kittel por creer que el libro de la Ley es el Pentateuco entero, « porque el pueblo no se obliga solamente á lo escrito en la ley »; pero la incoación (v. 29) y la cláusula del compromiso (v. 36) hablan solo de la Ley.

tatéuquicas, añadiéndose que toda esa legislación tiene por autor á Moisés. El autor de los Paralipómenos cita mil veces « la ley de Moisés », la « ley *escrita* por Moisés », « *el libro* de Moisés ». Pues bien: tanto la comparación de los artículos de esa ley de Moisés con nuestro Pentateuco, como el sincronismo de los Paralipómenos con los libros de Esdras y Nehemías demuestran que *esa ley*, *ese libro de la ley de Moisés*, no es otro que nuestro Pentateuco. Los testimonios de Esdras y Nehemías y los Paralipómenos son tan manifiestos que hasta la crítica heterodoxa en sus más distinguidos representantes como Wellhausen, Dillmann y otros, no tiene dificultad en admitir que en efecto, hacia el año 444 el Pentateuco había ya adquirido la forma que hoy tiene, y era reconocido como obra de Moisés ([1]).

Aunque la inducción ó enumeración completa de los testimonios históricos no se termina en este período y resta aún examinar el tercero, los testigos hasta aquí interrogados si se consideran en sus circunstancias concretas, excluyen ya toda explicación razonable que no tenga por base la autenticidad. En efecto; ¿puede explicarse la creencia universal de todos los judíos, palestinenses, alejandrinos y de la Diáspora en general acerca del origen mosaico del Pentateuco, como resultado de una ficción calculada ó de creación inconsciente en el seno del pueblo judío? A primera vista no parece inverosímil este origen tratándose de un testimonio que versa acerca de un hecho histórico á distancia de diez ó doce siglos; ¿no es sumamente verosímil que á través de tan dilatado espacio de tiempo, en época tan remota y de tan escasa cultura se formaran mil leyendas fabulosas, ó intervinieran también fraudes piadosos sobre los verdaderos orígenes del pueblo hebreo y de su legislación é historia? Sin embargo, semejante hipótesis está en abierta oposición con documentos históricos incontestables. Josefo en su introducción á la controversia con Apion sobre la antigüedad del pueblo hebreo y la realidad de su historia, hace notar la diferencia esencial que existió en los tiempos primitivos entre los griegos y los hebreos con respecto al modo de tratar la historia. Entre los griegos, dice Josefo, nadie se cuidó en sus principios de consignar por escrito los acontecimientos notables; el cultivo de la historia por documentos escritos data, aun en Atenas, de época muy reciente; y de ahí nace que los historiadores griegos, cuando relatan los hechos de su historia antigua, se contradigan de continuo unos á otros por no poder fundar sus narraciones en documentos ciertos

([1]) Wellh. *Proleg.*, p. 411-415. Dillmann, *Comm. in Num. Deut. Iosue,* p. 671. — Steuernagel siguiendo á Reuss retrasa todavía la fecha de la compilación colocándola hacia 330.

y fidedignos consignados á raíz de los sucesos. No sucede así, continúa Josefo, entre los hebreos: entre éstos, desde los tiempos más remotos designábanse varones dóctos y prudentes que consignaran en documentos públicos los acontecimientos de importancia, como se ve entre otros fundamentos, observa Josefo, *por las genealogías sacerdotales que están cuidadosamente ordenadas desde hace dos mil años.* Otra prueba de esta verdad es la armonía y coherencia entre los libros históricos de Israel, los cuales no presentan las contradicciones tan frecuentes en las historias griegas (1).

Estas reflexiones de Josefo no son gratuitas: confírmalas el hecho de que en los libros de los Reyes y de Samuel se habla ya de los *mazkirim* (2) ó Analistas encargados por los soberanos de recoger y consig-

(1) Véase el libro 1 *Contra Apion*, nn. 2-7.

(2) Ya en los principios del reinado de David, al hacerse la enumeración de los dignatarios de su corte figura entre ellos Josafat hijo de Ahilud con el cargo de *Mazkir* (2 Reg. 8, 16). *Mazkir* propiamente significa *in memoriam redigens* y puede tener dos sentidos: ó el de *Consejero*, si el traer á la memoria ó recordar se refiere al rey, ó el de *Analista* si se refiere á un escrito. Hoy se admite que el *Mazkir* era uno y otro (véase Kittel, *Gesch. des Volkes Israel,* 2, 254). El mismo escritor y en el mismo lugar pretende que la escritura no se generalizó en Israel aun entre las clases elevadas, sino hacia el tiempo de David. Pero quien recuerda el pasaje Jud. 8, 13 ve que no es así. Seguramente que en ese relato no se descubre con claridad si el sujeto de ויכתוב אליו es Gedeón ó el muchacho preguntado por él. Según la construcción hebrea el sujeto más bien es el muchacho; pero sea éste ó sea Gedeón, es claro que áun personas de extracción plebeya y que no tenîan instrucción literaria especial como era Gedeón, sabían no obstante escribir. La misma generalización supone el pasaje del Deuteronomio 27, 2. Y seguramente que la prolongada permanencia de Israel en Egipto, el pueblo escritor por excelencia, y los oficios que muchos israelitas desempeñaban entre sus hermanos en las obras de Rameses, son una confirmación de las aserciones de Josefo y de los testimonios de los libros canónicos. La analogía del pueblo asirio viene á robustecer estas conclusiones. De los innumerables documentos descubiertos en la excavaciones de Asiria y Babilonia, la generalidad son, no documentos oficiales, sino de transacciones domésticas, cuentas con el zapatero, el constructor, etc. Tenemos, pues, que en su primeros orígenes el pueblo de Israel estuvo en contacto inmediato con los pueblos más escritores que conoce la historia. Abrahán procedía de Caldea, centro en aquella época (hacia 2200 ántes de J. C.) de la cultura oriental. En vida todavía de Jacob pasó la familia patriarcal á Egipto donde permaneció por espacio de siglos en la época también de mayor florecimiento de la cultura egipcia, de la dinastía 12 á la 17 ó 18. Verdad es que la época de los Jueces despues de la entrada en Canaán representa para Israel una era de decadencia; pero ésta no fué, ni con mucho, como se la quiere pintar. El rasgo que acabamos de mencio-

nar por escrito los sucesos notables de cada reinado; y en los libros posteriores, como son los que han llegado hasta nosotros, ocurren frecuentes remisiones á esos documentos. La persuasión del pueblo hebreo, pues, sobre su origen y constitución no se apoya en simples tradiciones vagas y legendarias, sino en documentos escritos y fidedignos. Si todos los acontecimientos importantes eran consignados por escrito, cuánto más lo seria el acontecimiento más glorioso de toda la historia de Israel? Los críticos modernos discurren sobre la historia de Israel como discurría Apion, aplicando al pueblo hebreo el proceso que ven realizado en los pueblos europeos. En estos la cultura, las estadísticas, las memorias documentadas datan de época reciente; y los críticos suponen tácitamente é infieren que lo mismo sucedía entre los hebreos, por lo cual les aplican erradamente las mismas fases cronológicas de desarrollo; pero los descubrimientos recientes manifiestan lo gratuito de semejante suposición. Ya vimos que no era solo el pueblo hebreo el que en épocas tan remotas empleaba la documentación: habíalo aprendido de los asirios y sobre todo de los egipcios, aunque con la diferencia de que entre los hebreos la religión verdadera y la institución del Profetismo impidieron que en los documentos penetrase la fábula y la superstición. La serie de sus Profetas que siempre, pero más desde Samuel, se siguieron sin interrupción, veló constantemente por la fidelidad histórica. De aquí la inmensa diferencia entre los monumentos del pueblo hebreo y los de las naciones más cultas del paganismo: la historia hebrea, aun refiriéndose á las edades primitivas, nada contiene que no sea, aun humanamente, muy razonable. Hasta la intervención de la divinidad es muy diversa en sus causas siempre dignas, y en el modo siempre decoroso y lleno de majestad.

La crítica de nuestros días no acepta este razonamiento y mucho menos sus últimas consecuencias; pero en este punto no le sufraga el testimonio histórico ni las presunciones razonadas: aun cuando por un momento prescindamos de la autenticidad de la literatura bíblica en sus detalles, en conjunto es indudable que en aquel pueblo existió constantemente una serie no interrumpida de hombres extraordinarios y superiores que gozaron de consideración pública excepcional; é igualmente lo es que ó ellos mismos, ó escritores competentes bajo su dirección y censura, consignaron por escrito los acontecimientos notables de su his-

---

nar de la época de Gedeón, la historia de Abimelec y Joatán, la de Sansón, el cántico de Débora, el razonamiento de Jefté á los amonitas hacen ver que de ningun modo es probable un retroceso que hiciera olvidar en absoluto el adelanto pasado. La hipótesis racionalista del origen selvático de las tribus israelíticas á las que se supone hordas completamente alejadas del mundo civilizado es arbitraria y gratuita. Ni los habitantes de la Arabia eran en aquellas edades lo que fueron después.

toria [1]; y esta doble circunstancia es una garantía de que también es verdad lo que de tiempos anteriores y en detalle nos refiere la historia bíblica.

Los críticos heterodoxos contemporáneos con Wellhausen á la cabeza, explican el orígen de nuestro Pentateuco diciendo que á excepción del documento histórico y algunos fragmentos exiguos de legislación en él contenidos, cuyo origen se remonta á los primeros tiempos de la monarquía de las 10 tribus, lo restante fué compuesto en secciones aisladas y sucesivas á partir de una época no muy distante del cautiverio de Babilonia; y que en particular las secciones rituales, es decir, todo el Levítico, más los 16 últimos capítulos del Éxodo (excepto 32-34) y los diez primeros de los Números son en su totalidad de la época del cautiverio, habiendo sido coleccionados y unidos á los documentos restantes para formar nuestro Pentateuco por Esdras hacia el año 444, haciéndolos pasar como obra de Moisés. Pero ¿es admisible semejante explicación? No; y por muchas razones. 1⁰) En primer lugar hace impostores á Esdras y Nehemías, lo cual es ya contrario á toda regla de buena crítica. ¿Qué fundam entos hay para tal acusación? Se dice que la impostura se consumó de buena fe, que fué un fraude piadoso; pero no es posible admitir semejante buena fe; aquellos varones profesaban el principio de que atribuir autoridad divina á documentos que son producto simplemente humano, es una blasfemia sacrílega. Además, á la vuelta del cautiverio hallábanse entre los repatriados más de 4000 sacerdotes [2], con quienes era preciso contar, pues á ellos pertenecía enseñar é interpretar la ley [3]. ¿Es posible que no hubiera entre ellos buen número que ó por conciencia, ó por honor, ó por rivalidad, ó por interés, no se opusieran al proyecto de Esdras, ó no le descubrieran más tarde constándoles como les constaba de la falsedad del origen mosaico atribuido á la legislación, toda vez que ni por sí, ni por el testimonio de sus padres, sacerdotes tambien, tenían la menor noticia de que jamás hubiera estado en vigor legislación semejante?

Y sin embargo no existe vestigio alguno en la historia, de que en Jerusalén ó en toda Palestina, ni al tiempo de la promulgación ni más tarde, hubiera habido nadie que se opusiera al designio de Esdras, ni que protestara contra él. Este silencio es altamente significativo, por cuanto las protestas de los sacerdotes no podían menos de ser secundadas por las del pueblo. En efecto, la legislación que Esdras pretendía imponer en nombre de Moisés no era un libro de caracter privado ó de argumento

[1] Así lo reconoce Bleek, *Einleit.* 6ª ed. p. 16, donde de las citas y remisiones que ocurren en los libros canonicos infiere justamente que « los Profetas sobre todo se ocupaban en la tarea de escribir la historia de los hebreos ». Por eso Josefo hace á los Profetas autores de la historia de Israel.

[2] 2 Esdr. 7, 39-42. El número exacto es de 4739.

[3] Tal era entonces (y siempre) uno de sus principales oficios (Mal. 2, 7).

indiferente y sin alcance sobre la vida del pueblo: está destinada á penetrar la existencia entera religiosa, social y política de Israel. Imposible, pues, por una parte, que en la hipótesis falsamente urdida por Esdras, un código que había existido y estado en vigor por espacio de más de mil años no hubiera dejado huella profunda en las costumbres, educación, criterio religioso del pueblo, no menos que en escritos, memorias y monumentos de la nación; y más imposible, por otra, que no existiendo nada de esto en confirmación de su existencia anterior, obtuviera sin protesta la aceptación del pueblo al que tantas y tan pesadas cargas imponía. Wellhausen [1] explica ambas dificultades replicando que en efecto, de no haber mediado el cautiverio, hubiera sido imposible el planteo de la legislación por el contraste entre las situaciones antes y después de la imposición; pero que el cautiverio arrancó é hizo desaparecer todas las tradiciones del pasado, imposibilitando la comprobación de éste. Por otra parte la fracción que volvió del cautiverio estaba formada por aquellos piadosos israelitas « que escuchaban temblando la voz de Jehová »: del destierro, dice, no volvió *la nación*, volvió sencillamente *una secta* á la que Esdras pudo facilmente dominar y hacer entrar en sus miras [2].

Pero esto no es raciocinar sino fantasear. Los libros de Ezequiel, Baruc, Daniel, Ageo, Malaquías y Zacarías no nos describen así al pueblo del cautiverio y á los repatriados de Babilonia. En Caldea muchos no querían escuchar á los Profetas; y vueltos del cautiverio dilataban la reedificación del Templo mientras construían para sí viviendas suntuosas; quebrantaban públicamente el día festivo, contraían matrimonios mixtos en tal número que Nehemías llegó á temer por la pérdida de la lengua patria; los sacerdotes descuidaban sus ministerios en el Templo [3]: Manasés sacerdote y hermano del Soberano Pontífice no solo estaba casado con una extranjera, sino que por fin abandonó su patria y dió principio al cisma samaritano. ¿Eran estas disposiciones á propósito para introducir una legislación penosa y dificil, en gran manera onerosa para el pueblo? Además, y con respecto al recuerdo documentado de situaciones religiosas anteriores, el cautiverio había separado de Palestina á los judíos, pero no había hecho desaparecer la memoria de hábitos y costumbres contraídas, ni destruido los monumentos y documentos de la historia. Todas las fuentes á que se remiten los autores de los Reyes y Paralipómenos subsistían en poder del pueblo [4]. Podían faltar entre las

[1] *Proleg.* p. 28.

[2] Ibid.

[3] Ezeq. 2, 3-9; 3, 7. 11; Ageo 1. 2-4; 2 Esdr. 13, 15-18. 23-29; Malaq. 1, 7-12.

[4] Conviene fijarse en este dato. Los autores de los libros de los Reyes y los Paralipómenos escribían (ó revisaban esos escritos completándolos), el primero, unos cuarenta años después de la ruina del reino de Judá (4 Reg. 25, 27-30); y el segundo mucho más tarde. Sin embargo al citar sus fuentes, que son en gran número, se remiten á ellas *como*

clases más cultas numerosas personas que pudieran leer esos documentos y conocer allí la história de su nación, su religión y su culto en el pasado?

2⁰) Los judíos en aquella época estaban dispersos por Egipto, Asiria y Babilonia ó Persia, Siria, y otras regiones de Asia, Europa y Africa, pues á Jerusalen y Palestina volvieron muy pocos. En consecuencia, si el Pentateuco tuvo su principio en Jerusalen hacia 444, es menester que desde allí se propagara por todas las regiones enumeradas, pues en todas hallamos siempre á los judíos en posesión de su Pentateuco; y que en todas fuera también aceptado como una revelación de Dios á Moisés. ¿Es esto posible? No: los judíos dispersos no podían desconocer la historia religiosa de su nación, y por tanto, si la legislación pentateúquica no había existido, no podían menos de levantarse mil voces de protesta contra semejante imposición. Y sin embargo, ningun vestigio hallamos en la historia de que en parte alguna se levantara nadie á protestar contra una innovación tan sacrílega (1).

---

existentes. No dicen: reliqua ad talem vel qualem regem pertinentia scripta *erant*, sed scripta *sunt*, scripta *prostant:* הלא הנם כתובים על ספרי nonne ecce ea scripta prostant in libro... El modo mismo de interrogación manifiesta que la remisión se hace á documentos que cualquiera puede consultar cuando gustare. El propio KITTEL tanto en su Comentario á los Reyes y Paralipómenos (*Die Bücher der Könige* p. 6-9; *Die Kronik* p. 10-11) como en su historia de Israel (*Geschichte der Volkes Israels* [2] 1909-1912; 2, 278-300) aunque simplifica (sin razón) extraordinariamente las fuentes sobre todo del Cronista, concede no obstante la subsistencia de varias de ellas al tiempo de la última redacción.

(1) La crítica heterodoxa y modernista que niega al Pentateuco una antigüedad anterior á la mitad del siglo V antes de Jesucristo, explica la propagación suponiendo que los judíos de la Diáspora se llevaron consigo su Pentateuco, porque las orígenes de la dispersión no se remontan, según ellos, más allá del período helénico, y la Diáspora es derivación de solos los judíos de Palestina repatriados de Babilonia.

SCHÜRER (*Gesch. des Volk. Israel im Zeitalter J. Christi*) trata larga y eruditamente sobre la Diáspora basándose en el principio enunciado. Pero encuentra á su paso una doble dificultad: la prodigiosa y casi increible población judía dispersa aun sin salir del mundo greco-romano; y los *millones* de judíos que según testimonio de Josefo (*Antiq.* 11, 5) habitaban las regiones de Persia, Media y Babilonia procedentes de la deportación asiria de las 10 tribus, y también de gran parte de la «aldea que jamás volvieron á pisar el suelo patrio. La primera dificultad la resuelve recurriendo á la activísima y fructuosa propaganda de las colonias judías entre los gentiles, entre los cuales obtuvieron numerosos *prosélitos* que deben tenerse en cuenta en el cómputo de la población judía de la Diáspora: y la segunda haciendo distinción entre judaísmo *legal* y judaísmo *anterior* á la legislación

Lo que se dice de la época de Esdras debe extenderse con mayor razon á cualquiera otra época anterior, por cuanto en ellas no había tenido lugar aún el cautiverio, que es el fundamento señalado por Wellhausen para explicar la desaparición de las tradiciones y memorias de la legislación religiosa en períodos anteriores. Era, pues, mucho más imposible la admisión de un ritual oneroso y prolijo, como obra de Moisés, cuando ninguna memoria existía de legislación semejante.

---

pentatéuquica, al cual pertenecerían, segun él, los judíos de Persia, Media y Babilonia. Esta última parte de la Diáspora, ó sea la Diáspora Oriental, extrahelenica y extraromana es dudoso hubiera llegado á ponerse en contacto con la primera, á lo menos en contacto íntimo: « es bleibt zweifelhaft *inwieweit* die starke Verbreitung des *gesetzlichen* Judentums in der späteren Zeit in Zusammenhang steht mit den alten Deportationen ». Esta explicación es la más natural y casi imprescindible en el supuesto del origen reciente del Pentateuco. Pero tropieza con un gravísimo inconveniente. Ni Eusebio á pesar de su extensísima noticia de los escritores judíos hasta la época de Alejandro ; ni Josefo, ni esos mismos escritores, ó judíos, ó bién informados sobre la historia judía, reconocen *jamás* distinción entre judaismo *legal*, es decir, que informa su vida religiosa y social en el Pentateuco, y judaísmo *extralegal* que desconozca la legislación pentatéuquica: para todos los escritores citados la característica del judío y del judaismo lo mismo en las regiones orientales que en las occidentales es el Pentateuco. Schürer, claro está, ve esta grave dificultad; ¿y cómo la resuelve? Nó reconociendo que el Pentateuco es más antiguo, sino recurriendo á una serie de efugios frágiles é insubsistentes. El 1º consiste en decir que la extraordinaria propagación de la Diáspora legal hace *verosímil* alguna conexión. Como se ve, este primer recurso, sobre frágil, pues deja por explicar la aceptación del Peutateuco por la masa del judaísmo oriental, es una petición de principio. El 2º es afirmar que las relaciones con la patria jamás se vieron interrumpidas en los deportados, y la antigua comunión de raza formó el punto de enlace para la propaganda posterior del judaísmo *legal* entre los judíos orientales. El 3º, el hecho histórico de nuevas deportaciones de judíos á aquellas regiones en tiempo de Artajerjes Ocho (350 a. J. C.) De estos dos últimos recursos el primero es incierto y el segundo insuficiente; porque la Hircania á donde fueran deportados los judíos por Artajerjes Ocho según testimonio de Eusebio, S. Jerónimo, Sincello y Orosio, era región sobrado apartada para el efecto: pero sobre todo, ni uno ni otro explican cómo entre aquellos judíos jamás aparece ni la distinción de dos épocas, la una de desconocimiento, la otra posterior de noticia y aceptación del Pentateuco; ni vestigio alguno de lucha contra una legislación nueva y opresora.

5. Del cautiverio á Moisés

En este último período no hallamos testimonios ni tan numerosos ni tan expresos sobre el origen mosaico del Pentateuco, pero son suficientísimos. Ni debe causar extrañeza que su número y expresión no sea tan grande como en el período precedente: hemos de hacernos cargo que nos hallamos en una época remotísima, de la cual no han quedado sino los pocos documentos que han logrado sobrevivir á los gravísimos trastornos por los que en aquellas edades atravesó el pueblo judío. Pero combinando los testimonios y memorias de este período con los del anterior, y teniendo presente además la circunstancia de que *jamás ocurre en el curso de la historia por espacio de 30 siglos* fundamento en contrario, una crítica prudente se ve precisada á concluir que esos testimonios, aunque escasos é incompletos, no pueden referirse á otro documento que al Pentateuco. Examinemos en primer lugar el pasaje del libro 4° de los Reyes capp. 22 y 23. Refiérese allí que el Rey Josías en el año 18 de su reinado envió á su contador Safán al Templo para entenderse con el Sumo Sacerdote Helcías sobre el pago de obras ejecutadas en el Santuario. Llegado Safán al Templo y evacuado su encargo, díjole Helcías: « he encontrado en el Templo el libro de *la Ley* » (1); y entregó Helcías el libro á Safan y éste *le leyó*... E indicó Safán el escriba al rey diciendo: el Sumo Sacerdote Helcías me ha entregado un libro: y *leyóle* Safán en presencia del Rey. Y como hubo oído el rey las palabras del libro de la ley, rasgó sus vestiduras, y ordenó á Helcías y á Ahicán y á Achor y á Safán y á Asaías diciendo: « id, consultad al Señor por mí y por mi pueblo y por todo Judá sobre las palabras de este libro que ha sido hallado; porque es grande la ira del Señor encendida contra nosotros por no haber escuchado nuestros padres las palabras de este libro para obrar según todo lo que está escrito sobre

(1) ספר התורה no *un* libro ó ejemplar de la ley, sino *el* libro de *la* Ley: el artículo determina simultáneamente ambos sustantivos.

nosotros ». Los enviados consultaron á Holda cuya respuesta fué confirmar el cumplimiento de las amenazas divinas, aunque tranquilizando al Rey con la promesa de que el castigo no tendría lugar en sus días.

A continuación refiere el historiador sagrado la obra de Josías para reparar las omisiones y prevaricación pasada con respecto á las prescripciones del libro. La obra reparadora de Josías abraza sobre todo tres extremos: la renovación solemne del pacto con Dios previa lectura del libro en su totalidad (23, 1-3); la destrucción de la idolatría, objetos, simulacros, ritos y lugares idolátricos en Judá é Israel, con supresión del culto abusivo de los *Altos* (23, 4-20); la celebración solemne de la Pascua y el exterminio de todos los agoreros con arreglo á las prescripciones del mismo libro (23, 21-24) que en el v. 25 del mismo capítulo es atribuido *á Moisés*. Según estos datos, ya en tiempo de Josías existía en Judá un *libro de la Ley* cuya composición se tenía por cierto era debida á Moísés. ¿Era nuestro Pentateuco? Si comparamos esta narración con la del mismo suceso segun la refiere el autor de los Paralipómenos, observamos que convienen en el fondo y casi en las palabras, de modo que *el libro de la ley de Moisés* hallado por Helcías designa en ambas narraciones el mismo documento: un cambio de acepción, ó calculado ó inconsciente de parte del autor de los Paralipómenos de tal suerte que sorprendiera la buena fé de los lectores, haciéndoles tomar un *libro de la Ley* de escasas proporciones cual sería el conocido con ese nombre en tiempo de Josías, como idéntico al Pentateuco, era imposible. Allí estaba el libro de los Reyes y las demás fuentes históricas de época anterior al cautiverio, y que subsistían todavía en gran número al escribirse los Paralipómenos, para rectificar cualquier equívoco.

Por otra parte no era menos imposible que en caso de discrepancia en el significado de la expresion *el libro de la ley*, fueran admitidas como igualmente canónicas ambas narraciones [1]. Pues bien: ya hemos visto que para el

(1) La crítica heterodoxa y algunos católicos niegan que en aquella época existiera el canon; pero sin razón, por ser indudable según Josefo

autor de los Paralipómenos el libro hallado por Helcías era el Pentateuco entero, como lo confirma también la descripción que el mismo autor hace de la celebración del Phase por Josías; pues enumera por menudo oficios y ritos que no se leen sino en el Éxodo y en el Levítico (1).

La crítica heterodoxa objeta que en el razonamiento expuesto 1º se supone veraz la narración de los Reyes y Paralipómenos con respecto al *hallazgo* del libro por Helcías, cuando todo el conjunto del relato induce á creer se trata de un documento compuesto por el mismo Helcías ó poco antes, y desconocido hasta entonces, como se ve por la lectura que del libro hace Safán y por el terror del Rey: un escriba ó Doctor no necesitaba leer atentamente un libro ritual antiguo que debía serle conocido; tampoco era posible que Josías concibiera el terror que se apodera de él si se trataba de un libro que debiera serle familiar (2). 2º Se toma por norma para determinar la amplitud del libro la narración de los Paralipómenos suponiendo que ésta y la de los Reyes hablan del mismo documento, siendo así que la de los Reyes no habla del Pentateuco sino de un breve volumen, toda vez que es leído todo entero dos veces en un día por Safán (3) (4 Reg. 22, 9. 10); mientras

---

(*contr. Apion* 1, 8) y según el Prólogo del Eclesiastico que los Palestinenses poseían desde la época de Esdras una colección de libros religiosos entre los cuales se contaban los libros de Reyes y Paralipómenos. Felten (*Neutest. Zeitgesch.* 2, 30) desecha el testimonio de Josefo; pero es inmolando una palabra *esencial*, y cuya autenticidad es *indudable*. Por lo demás llámese ó no *canon* á esa Colección, es cierto que representa libros de valor religioso é histórico cierto y excepcional. La inclusión de los Paralipómenos y en general de todos los protocanónicos, consta por las listas de Melitón y Orígenes.

(1) El cap. 35 del 2 Paral. describe minuciosamente los oficios distintos de *sacerdotes* y *levitas;* la Pascua se celebra *el 14 Nisan* (v. 1); por ocho días se comen ázimos (v. 17); el cordero es asado en el fuego (v. 13); los sacerdotes ofrecen el sacrificio y hacen las aspersiones mientras los levitas degüellan y dividen las víctimas (vv. 11, 13, 14).

(2) Wellh., *Prolog.* p. 9 (ed. de 1905); Cornill, *Einleit. in das A. T.* (1908) pp. 38. 39.

(3) Cornill, *ibid.*, Kittel, 1, 258 supone necesarias 23 1/2 horas para leer el Pentateuco entero; y 16 para la parte legislativa.

el autor de los Paralipómenos supone ser un libro de grande extensión, pues Safán lee *en él*, es decir, *parte de él*, delante del Rey (2 Par. 34, 18); y contiene además prescripciones rituales sobre la Pascua, de las que nada dice el relato del libro de los Reyes. Ahora bien; es claro que siendo tan diversas ambas narraciones, debe tomarse por norma la más antigua, como más próxima á los acontecimientos, y esa es la de los Reyes. 3º Por fin, el libro no puede ser *de Moisés*, pues de serlo, era imposible que desde los tiempos de los Jueces no se hubiera celebrado una Pascua tan solemne como esta del año 18 de Josías por razón de la exactitud con que se ajustó á las prescripciones de la Ley (4 Reg. 23, 22; 2 Par. 35, 18. 19): Reyes como David, Salomón, Ezequías no habrían dejado de cumplir con toda fidelidad las prescripciones rituales.

¿Cuánto valen estas dificultades? La primera sencillamente supone que Helcías y cuantos tomaron parte en la renovación del pacto por Josías, fueron unos impostores. Ni puede atenuarse la acusación diciendo se trata de un fraude piadoso [1]: Helcías y sus socios sabían perfectamente ser un sacrilegio y una blasfemia atribuir á un libro puramente humano caracter divino, cual aparece ser el del Deuteronomio que constantemente quiere pasar por una revelación hecha á Moisés. Esto para no decir nada de lo descabellado y temerario del proyecto considerado humanamente. Era imposible que el fraude no se descubriera; porque aquí se renuevan muchas de las dificultades que se han propuesto al tratar de Esdras; y por otra parte no cabe el efugio de decir que el cautiverio había hecho desaparecer la memoria del pasado. Si el libro no era de Moisés, no podían haber precedido en la historia las prescripciones que en el libro se proponen como institución mosaica, y así no era posible que los interesados, sacerdotes y pueblo, dejaran de descubrir con facilidad el engaño y de protestar contra él. Wellhausen concede que luego renació la práctica de la plura-

[1] Cornill le llama fraude *literaria:* « *literarischer* Betrug » ó al menos *mistificación*. ¿Qué diferencia hay entre uno y otro?

lidad de santuarios [1]: ¿y cómo es que para cohonestar este retroceso no se alegó que la reforma había sido fraudulenta? ¿No estaban altamente interesados en demostrarla tal todos los antireformistas? El terror del rey se explica ó porque si bien tenía noticia de que existía la ley mosaica, no la había leído en su texto, cosa que nada tiene de extraño atendida la situación creada en los dos reinados precedentes; ó porque una misma verdad hace muy diversa impresión en diversas coyunturas; ó porque el ejemplar era el autógrafo mismo de Moisés ante cuyo venerando recuerdo no pudo menos de emocionarse y sobrecogerse el piadoso monarca. Safán por su parte le leyó ó para cerciorarse de su contenido, ó también porque veía en él la mano de Moisés mismo si el ejemplar era el autógrafo mosaico.

El segundo reparo tampoco tiene valor: la razón de tomarse por norma el relato de los Paralipómenos es justa por el motivo citado. El autor de los Paralipómenos no podía sorprender á ningún lector instruido: allí estaba el relato del libro de los Reyes y otros documentos á los que los Paralipómenos se remiten: si los documentos ulteriores además del libro de los Reyes no hablaban del Pentateuco entero, sino de un documento breve, los lectores del nuevo relato de los Paralipómenos donde tan evidentemente se designa el Pentateuco, no podían menos de echar de ver la diferencia, y así no pudo el nuevo libro alcanzar autoridad canónica ó equivalente como sin embargo la alcanzó según consta por Josefo. El motivo que el autor de los Paralipómenos tuvo para consignar con mayores detalles ciertos datos omitidos por el autor del Libro de los Reyes pudo ser múltiple: el primero, dar relieve á la historia eclesiástica, fin que no se propuso el autor de los Reyes. En un tiempo en que podía haberse amortiguado en muchos la memoria del pasado en punto al esplendor del culto, convenía renovar estos recuerdos. En cambio el autor del libro de los Reyes hace resaltar la campaña vigorosa de Josías contra la idolatría por presentar este aspecto mayor interés

(1) *Prolegom.* p. 27.

y actualidad cuando él escribía. Por lo demás, debe tenerse presente que el autor del libro de los Reyes advierte no ser su intento describir difusamente la historia de cada reinado, y que además de lo consignado por él, quedan muchas particularidades que omite ([1]).

Las razones que se añaden para demostrar que la amplitud del *Libro de la ley* es muy diversa en ambos relatos, y que el autor del libro de los Reyes no puede entender bajo esa denominación el Pentateuco entero, no tienen valor. El texto (4 Reg. 22, 8-10; 23, 2) al que se remiten Cornill y Kittel no da fundamento para asegurar ni que el documento fuera leído *dos veces en un día,* ni que leyeran Safán ó el Rey el documento *entero.* El primer pasaje (22, 8-10) no especifica el tiempo trascurrido entre las dos entrevistas celebradas por Safán con el rey; ni la naturaleza del asunto reclama con precisión que tuvieran lugar en dos días consecutivos ([2]). Tampoco la expresión ויקראהו es tan clara que haya de expresar por necesidad la lectura completa del libro; puede muy bien significarse una parte de él. Por lo que hace á las prescripciones rituales sobre la Pascua, enumeradas en el relato de los Paralipómenos como contenidas

([1]) « *Lo restante* de los sucesos de Josias y *todo cuanto* hizo, ¿por ventura no está escrito en el libro de los Anales de los Reyes de Judá? » (4 Reg. 23, 28). Esta fórmula solo tiene sentido si la remisión á las fuentes se hace con respecto á acontecimientos y empresas en número considerable que el autor del libro de los Reyes no juzgó oportuno relatar en su compendio. Véase Kittel, *Gesch. des Volk. Israel* 2, 281: « El modo con que constantemente cita el referido libro histórico (su principal fuente) demuestra sin género de duda que precisamente se remite á él cuanto abriga el propósito de no hablar por su cuenta ».

([2]) Por lo demás, no es facil comprender sobre qué bases descansa e cómputo de Kittel para calcular en 23 $^{1}/_{2}$ horas el tiempo indispensable para leer el Pentateuco entero, y en 16 la parte legal: es indudable que basta muy bien la mitad. Tampoco se descubre por qué Safán hubiera de volver al Rey sin falta el dia siguiente al encargo recibido. Consistía éste en dar orden para que se aprontasen fondos del arca de las limosnas ó donativos del pueblo, y fueran entregados á los capataces de las diversas clases de obreros que habían de trabajar en las obras de reparación del templo. No era menester que Safán, una vez evacuada su comisión como ministro, diese cuenta de ella al Soberano en el *mismo día* ni al siguiente: podía diferirlo sin consecuencias algunos dias.

en el libro leído por el Rey, y de las que nada se dice en el primo relato, no es dificil la respuesta. Ya hemos dicho antes, con fundamentos tomados del texto, que el autor del libro de los Reyes no se propuso especificar cuanto Josías había ejecutado en su reforma, remitiéndose á fuentes más extensas: ¿cómo demuestran nuestros adversarios que el autor de los Paralipómenos no halló en ellas los detalles que añade no contenidos en el relato de los Reyes? La cuestión capital, de la que solo es una parte el punto sobre las prescripciónes rituales consignadas en el *libro de la Ley*, es si el volumen hallado por Helcías es ó no el Pentateuco entero.

Tampoco es eficaz la objeción tercera: la advertencia que ambos relatos hacen de no haberse celebrado Pascua tan solemne como la de Josías desde la época de los Jueces se refiere á la concurrencia de peregrinos de todas procedencias: en la época del cisma solo concurrían del reino septentrional muy pocos como Tobías y algunos israelitas piadosos; durante Salomón, David y Saúl, aunque existía la unidad nacional, habíase descuidado la asistencia al Santuario, primero por necesidad, á causa de las irrupciones filisteas, y luego por abuso y negligencia, extendiéndose la práctica de celebrar las festividades en santuarios locales más próximos (1). Por lo demás es evidente que sobre todo el autor de los Paralipómenos está muy distante de querer dar á entender que no existiera de antiguo y desde el tiempo de Moisés la legislación ritual, cuando tanto interés manifiesta en demostrar lo contrario. La explicación que se acaba de dar está confirmada por el tenor mismo del pasaje objetado: ¿á qué viene el limitar la comparación á la época posterior á los Jueces? ¿No equivale esto á decir que en tiempo de aquellos existía y se practicaba con exactitud?

Pero continuemos exponiendo otros testimonios más antiguos. En el reinado de Amasías refiere el autor del Libro de los Reyes (14, 5. 6) que este soberano hizo quitar la vida á los asesinos de su padre Joás, más no á los hijos

(1) De este punto trataremos al exponer los argumentos de Wellhausen contra la unidad de santuario.

de los mismos « para cumplir lo escrito en *el Libro de la Ley de Moisés* »; y cita textualmente el pasaje del Deut. 24, 16. Lo mismo refieren los Paralipómenos (2 Par. 25, 3. 4). En la historia de David (3 Reg. 2, 3) leemos que al morir este Rey encargó á Salomón guardase fielmente « las ceremonias, preceptos, juicios y testimonios del Señor su Dios, *como está escrito en la ley de Moisés* ». Tambien en estos pasajes se habla de « una ley *escrita* por Moisés », ó del « *Libro* de la Ley de Moisés ». Este libro no puede ser otro que el mencionado en los capp. 22 y 23 del 4° de los Reyes, pues éste y el 3° forman un solo libro escrito por el mismo autor; y un mismo autor en idéntico escrito no puede dar diversos significados á términos idénticos. Tenemos, pues, que, como en tiempo de Josías, existía ya en la época de David el Pentateuco y era atribuido á Moisés. Viniendo á los tiempos de Saúl y al reinado de David narrados en los libros 1° y 2° de Samuel que tambien forman una sola pieza literaria, debemos reconocer que no ocurre pasaje alguno donde se mencione « el Libro de la ley de Moisés », como en los testimonios citados hasta aquí; pero en la historia de ambos reinados hallamos numerosos episodios donde ocasionalmente se relatan hechos que manifiestan una constitución en armonía con la legislación del Pentateuco en su integridad, y por lo mismo confirman la existencia de ese código como institución mosaica. En los capp. 6-8 del libro 2° se refiere la traslación del Arca á Sión, donde encontramos el Tabernáculo y el Arca, sacrificios ante ésta, los levitas (6, 13 compar. con 1 Par. 15, 26) [1], holocaustos y pacíficos (6, 17), el Tabernáculo cu-

[1] « Los que llevaban el Arca... » « los *levitas* que llevaban el Arca... ». La crítica incrédula ve en la adición *levitas* una ficción del autor de los Paralipómenos, el cual como inspirado en el Código sacerdotal, finge existir ya en tiempo de David una institución muy posterior. Pero no hay fundamento para imputación semejante. Aunque 2 Reg. 6, 13 no se expresa la voz *levitas*, en realidad el pasaje los supone. Desde luego la conducción del Arca no se hace en *carro*, como en 6, 3 ¿por qué? porque tal vehículo había ocasionado el castigo de Oza. Ahora bien, ese castigo fué motivado por no haber sido conducida el Arca en hombros de Sacerdotes como lo prescribe el Levítico: por esa razón David en

bierto de velos (7, 2) y desde la salida de Egipto (7, 6). Cuando David perseguido de Saúl se refugia en Nobe, encontramos allí el Tabernáculo (1 Sam. 21, 8), al Sumo Sacerdote Aquimelec hijo de Aquitob y aaronita (22, 10; 1 Par. 24, 6); otros sacerdotes (22, 17): los panes de la proposición (21, 7); las vestiduras sacerdotales (22. 18), el oráculo al Gran Sacerdote (22, 10. 13. 15); todo de conformidad con el Éxodo y Levítico. En los principios del reinado de Saúl también hallamos el Arca y el Sumo Sacerdote (1 Sam. 14, 3). En los últimos tiempos de la Judicatura existe la misma constitución religiosa del pueblo como se ve en la historia de la infancia de Samuel (1 Sam. 1-3). El Tabernáculo y el Arca estan instalados en Silo (3, 3); allí reside el Sumo Sacerdote Helí aaronita, cuya familia viene ejerciendo el Sacerdocio desde el Exodo (2, 28; 1 Par. 24, 6); á su lado desempeñan el oficio sacerdotal sus dos hijos; y él y ellos perciben las primicias y ofrendas de todo Israel, es decir, que no existe otro Santuario legítimo (2, 28). No se dice, es cierto, que esa constitución proceda de instituciones escritas por Moisés; pero como tampoco se dice lo contrario, y testimonios muy poco posteriores nos aseguran

---

la segunda traslación tiene cuidado de hacer observar el precepto legal, haciendo que el Arca sea conducida en hombros de *levitas,* es decir Sacerdotes del orden levítico. Si se pide á la crítica pruebas de la índole antihistórica del pasaje de los Paralipómenos, solo sabe presentar ó la eterna petición de principio del desconocimiento del ritual levítico en tiempos antiguos, ó frases de efecto y amplificaciones vacías de sentido. « Allí (en 2 Reg. 6) dice DE WETTE (*Beiträge* 1, 88-91) todo es libre y asunto simplemente del rey y del pueblo; aquí (en el pasaje paralelo de los Paralipómenos), ceremonial del Sacerdocio; allí salta y danza alegre el pueblo con su rey ante el Arca; aquí los músicos y cantores son levitas en perfecto orden. *Querer conciliar ambas narraciones se opone á todas las leyes de interpretación histórica* ». Un lector serio se encoge de hombros ante semejante crítica, y se pregunta maravillado: ¿qué contradicción hay entre *música* acompasada y *danza?* ¿ó por qué el *rey* ha de excluir á los *sacerdotes?* Y sin embargo WELLHAUSEN da por *superior* la argumentación. (*Proleg*. p.170. 171). El que los portadores del Arca sean llamados *levitas* y no *sacerdotes* no es un obstáculo para que lo fueran: Moisés designa indistintamente en DEUT. 31, 9 y 24 á los mismos personajes, en el v. 9 con el nombre de *sacerdotes* hijos de Leví; y en el 24 con el de *levitas*.

de la existencia del Pentateuco y de su origen mosaico, una crítica juiciosa no puede hallar mejor explicación á tales hechos que la existencia y acción del código mosaico.

Pasando á la época de los primeros Jueces, la lectura del libro que lleva ese nombre y describe su historia nos dice respecto de ese período lo que los libros de Samuel sobre la época inmediata subsiguiente. La historia de Sansón nos manifiesta la existencia y vigor de la ley del Nazareado (Juec. 13, 5. Núm. 6, 2-21); la de Jefté, además de ponernos á la vista en el voto de ese Juez la legislación referente á los votos pronunciados ante Jehová (Juec. 11, 34. 35. — Levít. 27, 2. 28), nos declara también cuán perfectamente era conocida, aun por individuos de la ínfima plebe cual era Jefté, la historia pentatéuquica. Durante la opresión amonita, Jefté elevado á la Judicatura, envía á preguntar al rey de Amón las causas de sus invasiones: el amonita responde que lo eran los daños irrogados por Israel á su pueblo al tiempo de la entrada en Canaán. Jefté satisface al soberano de los amonitas relatando menudamente pero con admirable exactitud, la verdad histórica en perfecta armonía con la narración de los Números capp. 2 y 6. Gedeón (6, 13) recuerda las maravillas del Exodo; y los Profetas que exhortan al pueblo, le traen á la memoria la opresión de Egipto (2, 1) y por lo mismo también la bajada á él, su liberación portentosa etc. Exponiendo en breve el testimonio de este libro en favor del origen mosaico del Pentateuco, tenemos: 1° la constitución religiosa del pueblo aparece fundada sobre la base mosaica: hay la unidad de Santuario con el Tabernáculo, el Arca, el Sacerdocio aarónico en la persona de Fineés, nieto de Aarón (20, 28), y el ministerio levítico con la dispersión de esta tribu por toda la región israelita (17, 9-13; 19, 1 sigg.) 2° occurren largas referencias á numerosas secciones legales é históricas del Pentateuco, fuera y además de lo expuesto sobre la constitución religiosa. 3° La constitución política es la misma que en tiempo de Moisés, con la unidad de las tribus, según se vé en el ejemplo del levita cuya mujer es asesinada en Gabaa, y para cuya venganza hace á todas las tribus un llamamiento que es atendido á pesar de proceder de un

simple particular (19, 1-21, 24). No menos que la unidad política resalta la Alianza con Jehová y el vivo recuerdo de ella, pues no solo viene Jehová desde el Sinaí en auxilio de su pueblo (5, 3-5. 20), sino que el pragmatismo todo de la historia propuesto en la introducción del Libro (2, 11-19) no es sino la expresión y consecuencia de esa Alianza.

Del libro de Josué no es menester citar testimonios: todo él viene á ser una manifestación perenne de la permanencia del pueblo en el mismo pie religioso, político y social que había establecido Moisés. El cap. 5 es una confirmación abreviada de tòda la narración del Exodo: el relato del paso del Jordan y sitio de Jericó un testimonio de la constitución levítica. En el cap. 8, 31. 32 se recuerda el *libro de la ley de Moisés*. En el 18 después de la conquista se hace la distribución del país por Eleazar y por Josué *delante del Tabernáculo* fijado en Silo. Josué reprende á los galaaditas por la erección del Altar á orillas del Jordan presentando el acto como atentatorio á la unidad de Santuario (22, 12-29), y por consiguiente, ésta como artículo fundamental de la constitución religiosa vigente.

6. El testimonio profético

Hemos seguido el camino directo y real que á través de la historia nos ha conducido hasta Moisés como verdadero y único autor de la Legislación é historia pentatéuquica: quedan por recorrer las veredas ó caminos secundarios de los Profetas y Salmos: ¿hallarémos aquí cerrado el paso para ese término, ó por el contrario, descubrirémos nuevos senderos que nos llevan también á idéntico término? Pueden dividirse los Profetas en dos grupos: Profetas posteriores á la ruina de Jerusalen y Profetas anteriores á ese suceso. Entre los primeros, y siguiendo el orden ascendente como en los testimonios históricos, Malaquías (3, 22) menciona expresamente *la ley de Moisés, siervo de Dios, dada en el monte Horeb á los hijos de Israel*. No hay duda de que Malaquías, como el último de los Profetas y contemporáneo de Esdras y Nehemías, ó tal vez posterior á

ellos, bajo el nombre de *Ley de Moisés* entiende, lo mismo que los demás escritores de la época, el Pentateuco entero ([1]). No mucho más antiguos, y de la época del cautiverio, son Daniel ([2]) y Baruc. El primero en el cap. 9 dice haber entendido por la lectura de Jeremías la duración del cautiverio y añade que en consecuencia se entregó á la oración, ayunos y lágrimas por la pronta restitución del pueblo. En el discurso de su plegaria confiesa que « por no haber los reyes, sacerdotes y pueblo de Israel y Judá escuchado á los Profetas, fueron deportados á Babilonia cumpliéndose así las amenazas *escritas en la ley de Moisés* ». Del mismo modo se expresa Baruc 2, 2. Esta *ley de Moisés* no es otra que « el libro de la Ley de Moisés » mencionado en los libros históricos de la misma época y algo posteriores, los Reyes (22 y 23) y los Paralipómenos (2 Par. 34 y 35).

Por lo que hace á los Profetas anteriores á la ruina de Jerusalen, ninguno de ellos menciona en esos términos « la ley de Moisés », « el Libro de la Ley de Moisés ». En cambio hablan con frecuencia de la *Tora*, de la *Tora del Señor*, de la *Tora de Dios*, á la cual atribuyen los caracteres siguientes: 1° Preséntanla como una *Revelación divina al pueblo de Israel.* 2° Dicen expresamente de ella que ha sido *dada por Dios.* 3° La Tora que el pueblo ha traspasado, es *un pacto eterno quebrantado por el pueblo.* 4° Los *custodios* de la Tora son los sacerdotes. Los testimonios son numerosos: siguiendo siempre el orden ascendente y dando principio por el primero de los cuatro caracteres enumerados, Jeremías 6, 19 se expresa en estos términos: « no se inclinaron á mis *palabras*, y en cuanto á mi *Tora*, la desecharon. » 32, 23: « no escucharon mi *voz* y no caminaron por mi *Tora* ». Isaías 5, 24: « desecharon la *Tora* de *Jehová* de los ejércitos, y despreciaron la *palabra* del Santo de Israel ». Amós 2, 4: « ... desecharon la *Tora* de Jehová,

([1]) Wellhausen (*Prolegom.* p. 398) lo reconoce; y se limita únicamente á preguntar: « ¿donde se encuentra, fuera de éste, otro testimonio análogo? » Se encuentra en *todos* los pasajes que llevamos citados.

([2]) La crítica heterodoxa supone sin razón que *Daniel* es de la época de los Macabeos.

no escucharon *sus leyes* ». En todos estos pasajes la Tora del Señor es propuesta como *palabra, voz, ley* de Jehová, es decir, como una *revelación* suya.

El *segundo* caracter resalta en los pasajes siguientes: Jeremías 9, 12 (Vulg. 13): « Dice Jehová: por haber ellos abandonado mi Tora, *la que yo les entregué en su presencia* ». 20, 4; 44, 10 se expresa el Profeta en los mismos términos. El *tercero* aparece de relieve en Jeremías 31, 31: « no como *el Pacto* que cerré con sus padres al tomarlos de la mano para sacarlos de Egipto, *pacto que ellos traspasaron* »; en Isaías 24, 5: « la tierra se meneó debajo de sus habitantes porque *traspasaron las Toras, ... rasgaron el pacto sempiterno* »; y en Oseas 8, 1: « *traspasaron* mi pacto, fueron *traidores* á mi Tora ». *La Tora* y *el Pacto sempiterno* aparecen aquí como traspasados á un tiempo, y por lo mismo, como idéntico entre sí. Con igual claridad se deja ver el *último* caracter. Jerem. 2, 8 dice: « Los sacerdotes no dijeron donde está Jehová; y *los que manejan* la Tora no comprendieron ». Oseas 4, 6: « por cuanto tú *desechaste* la ciencia, te desecharé yo del *sacerdocio* y *olvidarás la Tora* de Dios ». Oficio del Sacerdote es según estos testimonios conocer y exponer al pueblo la *Tora del Señor*.

¿Qué *Tora* de Dios ó del Señor es esa, propuesta por los Profetas bajo tales caracteres? La voz *Tora* significa doctrina, enseñanza, y muchas veces ocurre en los Profetas en esta acepción primaria y genérica: tal sucede en Isaí. 1, 10; Ezeq. 7, 26; Ageo 2, 11-13; donde expresa la enseñanza oral de Profetas y Sacerdotes. Pero también significa *Ley*, y baste por prueba apodíctica el hecho de que los judíos han dado constantemente á la Legislación mosaica ó Pentateuco el nombre de *Tora*, fundándose en el pasaje del Deut. 31, 9. 24. Y bien; ¿cuál de estos significados tiene la voz en los pasajes proféticos enumerados con arreglo á los cuatro caracteres propios de la *Tora?* El segundo y antonomástico sin género de duda; pues no solo aparece como *Tora de Dios*, sino como una norma *fija, constante* y *perpetua* para dirigir é instruir al pueblo. Seguramente cuando Isaías 24, 5 amenaza al pueblo con terribles convulsiones del suelo bajo las plantas de sus habitantes por

haber traspasado *las Toras*, desnaturalizado el precepto y *rasgado* el pacto sempiterno, no habla de documentos particulares aislados de los Profetas: habla de un código firme, constituyente, tan antiguo como el pueblo, y donde está consignado el pacto con Jahve, sus cláusulas y sus condiciones.

Resta investigar si esa Tora ó Ley del Señor coincide con la ley mosaica. Pero la identidad es indudable; precisamente los cuatro caracteres señalados como distintivos de la Tora convienen del mismo modo á *la Ley de Moisés*, la cual también es 1° *revelación divina*, como consta á cada página del Pentateuco, pues en cada una de ellas se está repitiendo: « y dijo Dios á Moisés », « y habló Dios á Moisés ». 2° Es igualmente *legislación entregada por Dios al pueblo*; 3° también constituye un *Pacto* ó *Alianza* entre Dios é Israel, pues en tal concepto y bajo cláusulas de Alianza solemne tiene lugar en el Sinaí la promulgación del Decálogo, base y fundamento de la legislación restante. Por último 4° la *custodia é interpretación* de la Ley mosaica queda confiada al *sacerdocio*; pues Moisés *entregó su ley á los sacerdotes*, encargándoles la depositasen en el Tabernáculo, y la leyesen y explicasen cada septenio (Deut. 31, 9. 24).

Hay más en el testimonio profético: el análisis de pasajes particulares hace ver que los Profetas conocían ya en el siglo VIII el Pentateuco entero y atribuían su composición á Moisés. El Profeta Isaías en diversos pasajes recorre su parte histórica en su casi totalidad: Oseas en el cap. 4. recuerda en breves rasgos toda la historia de Jacob; los pasajes ya citados donde se reprende al pueblo por la *transgresión del Pacto*, renuevan el recuerdo de toda la historia del Éxodo [1]. Por lo que hace á la legislación, es notable el pasaje de Oseas 8, 12 donde se ponen en boca de Dios estas palabras: « *habré escrito* para él (Israel) millares (de

[1] Él Exodo en toda su amplitud versa sobre la celebración del Pacto con Jehová. La salida de Egipto, la mansión en el Sinaí, la erección del Tabernáculo no son más que *preparación*, *ejecución* y *complemento* del Pacto.

artículos) de mi ley: han sido reputados como de un extraño ». El primer miembro, aunque en futuro (perfecto), expresa sin género de duda un hecho real y consumado, no una simple suposición, como lo demuestra el segundo miembro, en el cual no se enuncia la consecuencia en forma hipotética, como debiera suceder si la primera parte solo expresara una condición no cumplida; sino se dice en forma categórica: *han sido reputados* como de un extraño. La razón de emplearse en èl primer miembro el futuro es lo infructuoso del trabajo en dictar una legislación tan prolija. Con respecto á la amplitud de ésta, cierto que la expresión es hiperbólica, pero también la hipérbole ha de guardar proporción con el objeto que se expresa; y sería ridículo ó impropio hacer uso de tal encarecimiento si se tratara de un cuerpo reducido de prescripciones legales. La amplitud de nuestro Pentateuco en nada desdice, por su extensión, de las expresiones del Profeta (1).

(1) Nowack escribe: « Puesto que רבי expresa sin duda el pensamiento de una multitud innumerable, אכתב no puede significar la acción consumada de hecho y repetida con frecuencia; por el contrario, expresa un sentido hipotético » (*Kleine Proph.* p. 56, Götting. 1903). No: el criterio para juzgar de la índole categórica ó hipotética del primer miembro es el segundo, que expresado en pretérito (no consecutivo), enuncia un hecho real y consumado, demostrando así la realidad de la legislación. La voz רבי solo prueba que en la expresión hay alguna hipérbole, pero perfectamente natural y explicable atendidas las proporciones de la legislación pentatéuquica. Nowack se remite además en confirmación á Gesenius-Kautzsch 159, 2; pero aunque este escritor incluye el ejemplo de Oseas 8, 12 entre los demás que alega como de sentido condicional, la inclusión no es legítima. De todos los demás casos allí enumerados por Kautzsch que son muchos, solo en Isaí. 26, 10 está la apódosis en pretérito; en todos los restantes está ó en futuro, ó en pretérito consecutivo, es decir, con vau conversivo, equivalente á futuro; ó en imperativo, cuyo sentido es también por venir. En el ejemplo mismo de Isaías 26, 10, de los tres miembros que cuenta la apódosis, *solo* el primero está en pretérito, los otros dos estan en futuro, signo manifiesto de haberse omitido la vau en el anterior. En Oseas 8, 12 los 70 y la Vulgata trasladan el segundo miembro en tiempo *pasado*. El futuro אכתב del primero miembro es futuro *perfecto*, no imperfecto.

7. Los caracteres internos: la Legislación

Si examinamos el Pentateuco en sus caracteres propios ¿hallarémos indicios de un origen reciente, ó verémos por el contrario confirmado su origen mosaico? Vamos á analizar con imparcialidad el problema, pues lo merece. En primer lugar el Pentateuco afirma repetidas veces en términos expresos que su autor es Moisés. La lectura del Pentateuco nos demuestra ante todo 1° que Moisés *escribió por su propia mano* secciones históricas y legales pertenecientes á la historia y legislación hebrea del viaje por el desierto. En el cap. 17 del Exodo v. 14 se dice que Dios ordenó á Moisés escribiese la victoria de Israel contra los amalecitas: no hay razón para suponer que Moisés dejó de cumplir esta orden; por el contrario, precisamente se consigna el mandato para dar á entender que se ejecutó y que de esa ejecución procede el relato adjunto.

2° Igualmente en el cap. 24 v. 4 del mismo libro se afirma que Moisés escribió *todas las palabras de Jehová,* (claro es que hasta aquella fecha pronunciadas), es decir, la legislación que precede desde la promulgación del Decálogo: y en efecto, el v. 7 nos menciona como compuesto ya *el libro de la Alianza.* 3° Éx. 24, 28 hace constar que Moisés *escribió* los diez mandamientos en las dos tablas de la Alianza. 4° Núm. 32, 2 Moisés *escribe* también las mansiones del pueblo en el Desierto. 5° Por último, hay un pasaje que demuestra una amplitud mucho más extensa en la actividad literaria de Moisés: es el pasaje del Deuteronomio 31, 9. 24 donde se consigna que « *Moisés escribió esta ley*, entregándola á los sacerdotes hijos de Leví »; y que « habiendo Moisés acabado de *escribir las palabras de esta ley hasta el fin* en un libro », encargó á los levitas portadores del Arca de la Alianza diciendo: *tomad este libro de la ley y colocadlo al lado del Arca.* Que Moisés escribió, pues, varias secciones históricas y legales del Pentateuco, y aun un cuerpo ó libro de estas últimas, es indudable; y solo queda por determinar el ámbito de ese cuerpo ó libro.

Para conseguirlo, examinemos con atención la parte

legal del Pentateuco. Esta abraza tres grupos: la legislación sinaítica, que da fin en Levit. 27, 34; la moabítica, en Núm. 36, 13 y la deuteronómica que comprende casi todo el Deuteronomio, es decir, las tres oraciones parenéticas de Moisés comprendidas del cap. 1. al 31 del libro. El autor de estos tres grupos es, según el texto bíblico, Moisés: así lo dice expresamente la cláusula que cierra cada uno de ellos. En el capítulo 27, v. 34 del Levítico se lee: « estos son los preceptos *que mandó Jehová á Moisés* para los hijos de Israel en el monte Sinai ». Y en el cap. precedente v. 46: « estos son los estatutos, los juicios y las leyes que puso Jehová entre sí y los hijos de Israel en el monte Sinaí *por medio de Moisés* ». En el cap. 36 v. 13 de los Números: « estos son los preceptos y los juicios que mando Jehovà *por medio de Moisés* á los hijos de Israel en las llanuras de Moab, junto al Jordan de Jericó ». La cláusula del Deuteronomio queda recitada: hállase en los versos 9 y 24 del cap. 31 ya copiados. De los tres grupos se dice expresamente ser autor Moisés, aunque de los dos primeros no se expresa, como del tercero, que los *escribiera.*

¿Qué amplitud tiene cada uno de esos tres grupos? El texto de las dos primeras cláusulas parece de suyo incierto en cuanto á la amplitud de la colección á que se refiere: solo se consigna el fin, pero no el principio de esos que podemos llamar *títulos* ó *secciones* legales. Sin embargo, un análisis diligente de las mismas cláusulas permite facilmente fijar el ámbito que buscamos. La cláusula de Levít. 27, 34 y la anterior de 26, 46 señalan á las disposiciones consignadas en el grupo á que dan fin esta doble nota: *ser dadas por Dios mediante Moisés*, y haberlo sido *en el monte Sinaí.* Según eso, todas las secciones parciales que preceden á la cláusula, á las que convenga ese doble caracter pertenecen indudablemente al grupo. Pues bien: el pueblo llegó al monte Sinaí en el cap. 19, y no salió de aquel campamento hasta *el día primero del mes segundo, año segundo de la salida de Egipto,* como lo consigna expresamente Núm. 1, 1. En consecuencia todas las leyes comprendidas entre Éxod. 20 y Levít. 27 cuya promulgación se nos refiere antes de la partida del Sinaí, satisfacen

á la primera condición. Con respecto á la segunda, de ser dadas por Dios *mediante Moisés*, también les conviene á todas ellas; pues de todas y cada una se nos dice al dar principio á cada sección parcial: *y dijo Dios á Moisés: dí á los hijos de Israel...* Recórrase todo el Levítico y la parte del Éxodo desde el cap. 20, y de continuo se hallará la fórmula dicha, al principio de cada sección parcial. La legislación sinaítica comprende, según eso, Éx. 20. — Levít. 27 y su autor es Moisés. La repetición de la cláusula de 27, 34 en 26, 46 no limita la extensión dicha: indica solamente que el último capítulo es un apéndice de fecha posterior al conjunto que precede, pero del mismo Legislador.

Pasemos á la legislación moabítica. Para determinar su ámbito, empleemos el mismo procedimiento; y con respecto á la condición de ser dadas ó promulgadas las disposiciones en las llanuras de Moab, advirtamos que los israelitas no llegaron á esas llanuras hasta el cap. 20 de los Números. De esta circunstancia se infiere que propiamente no puede cumplirse la condición sino respecto de las disposiciones legales contenidas entre Núm. 20 y 36. La segunda condición de ser dadas por Dios mediante Moisés, compruébase en esta parte lo mismo que en la precedente de la legislación sinaítica; y de la comprobación resulta que la fórmula: *y dijó Dios á Moisés* se encuentra al principio de cada sección parcial no solo en la porción comprendida entre 20 y 36, sino en todas las que preceden.

Tenemos, pues, que tanto la legislación contenida en el Éxodo y el Levítico, como la contenida en los Números tiene por autor á Moisés en su totalidad. Así. pues, la legislación contenida en los Números antes del cap. 20, ó no está clasificada con arreglo á la pauta seguida en los grupos sinaítico y moabítico, respecto de los cuales hallamos en el texto la reducción expresa á idéntico grupo, ó debe reducirse á la legislación moabítica. Aunque optáramos por el primer extremo, nada se seguiría contra su origen mosaico, pues éste consta expresamente por los encabezamientos parciales; solo resultaría que aquella división trimembre no sería completa. Pero ya el resultado de la investigación en el primer grupo, la cual nos ha hecho ver

que la claúsula Levít. 27. 34 comprende la legislación que precede en su totalidad, persuade que la intención del anotador fué dar una clasificación completa, y, por lo mismo incluír bajo la cláusula de Núm. 36. 13 todas las disposiciones legales del libro de los Números. Y en efecto, un examen atento de la legislación comprendida en este libro hace ver que las pocas disposiciones anteriores al cap. 20 solo son una incoación de las que siguen, y así pudieron perfectamente reducirse á la fórmula común de legislación moabítica.

La legislación comprendida en las dos primeras secciones, es decir, en Éxodo, Levítico y Números pertenece, según eso, en su totalidad, á Moisés; y aunque el texto no dice en términos expresos que las escribiera él mismo, no obstante, es obvio inferir esta circunstancia por la naturaleza misma del argumento. Las leyes necesitan ser bien determinadas y precisas, además deben llevar impreso el sello del Legislador: ni uno ni otro podía conseguirse con la suficiente eficacia, si á la promulgación oral no se añadía la consignación escrita por la mano misma de Moisés.

No faltan quienes pretenden desvirtuar la eficacia de esta prueba pretendiendo que, si bien las claúsulas de las dos secciones ó grupos y de los miembros parciales que los integran llevan la rúbrica de Moisés, es indispensable admitir en buena parte de los miembros parciales una pseudonimia, donde bajo el nombre de Moisés se oculta en realidad un simple adicionador, el cual, precisamente por esta circunstancia retiene el nombre del Legislador principal, como en el Decreto de Graciano las adiciones hechas en tiempos posteriores llevan constantemente y todas el título *Palea* porque el primer adicionador fué Paucapalea discípulo de Graciano ([1]).

Pero semejante obieción es insubsistente. En primer lugar, no es lícito hacer aplicación al Pentateuco de un ejemplo absolutamente excepcional. Además, el caso es enteramente distinto. En el ejemplo aducido precisamente sucede lo contrario de lo que sucedería en el Pentateuco en

([1]) Hummel., *in Deut.* p. 148.

el supuesto de la aplicación. En el Decreto se respeta el nombre del colector primario Graciano, cuyo nombre no osan apropiarse los anotadores: en la aplicación se pretende que el anotador ó anotadores se apropian el nombre de Moisés. La extensión del nombre del anotador primero á los restantes en el Decreto se explica por la identitad de relación entre las anotaciones, que todas presentan el mismo caracter accesorio respecto del texto fundamental: no existe la misma razón cuando se trata de nuevas disposiciones del legislador primario. Por último, en el ejemplo alegado ni consta siquiera con certitumbre si el nombre de *Palea* no es simplemente una denominación alegórica y no personal, para designar el caracter secundario de las adiciones (1).

Hay más: el único fundamento que alega Hummelauer para admitir su explicación es suponer que las secciones Levít. 27, 1-34; Levít. 11 y Núm. 3, 31 representan legislación posterior al cuerpo general de leyes contenidas en Levítico y Números. Y bien: ¿es tan cierta la edad posterior de esos fragmentos, que los argumentos en su favor hayan de prevalecer contra la atribución *expresa* de los miembros indicados á la persona de Moisés en el título y cláusula de cada uno? Las razones que el P. Hummelauer alega distan mucho de ofrecer ese caracter de eficacia. La sección ó miembro Levít. 27, 1-34 representa, dice, una adición al cuerpo 1-26 ya cerrado y completo. Pero. pues título y cláusula (v. 1 y v. 34) convienen en atribuir la sección expresamente á Moisés ¿por qué no hemos de decir que la adición es del mismo Legislador? Si por esa leve razón negamos á título y cláusula su significado propio, ¿cómo sostendrémos éste en los casos restantes? ¿No es uniforme en ambos casos el tenor formal de los términos? A la verdad el argumento de la perícope, que es el valor de los votos, no lleva en sí mismo nota alguna que por necesidad indique época posterior á la mosaica: los votos eran conocidos y estaban en uso desde la edad patriarcal.

Del capítulo 11 se dice que comprende varios casos de *casuística más reciente.* No es facil entender por qué los

(1) Véase LAURIN, *Introd. in corpus Iur. Can.*, pp. 28, 29.

casos del capítulo 11 del Levítico hayan de pertenecer á época posterior á la mosaica. El argumento del capítulo es la ley famosa de distinción entre animales mundos é inmundos. Por lo que hace al concepto genérico de la distinción, era antiquísimo, pues en la historia del diluvio se supone conocido y aplicado. En cuanto á la aplicación, la fauna familiar que entra en juego en la sección podía ser conocida de Moisés. Los hijos de Jacob que habían pastoreado sus ganados en toda la extensión de Canaán no ignoraban la población animal terrestre, acuática y aérea de ese país, tanto más cuanto que en gran parte era común con la de Egipto y Gesen ó también Madian. No hay dificultad en admitir catálogos de animales puros é impuros ya de antiguo en la familia de Jacob, pues por lo mismo que el principio era antiquísimo, debían serlo también sus aplicaciones; y por el caracter religioso ó sanitario que las acompañaba, nada tiene de extraño que existieran las indicaciones oportunas, que podían trasmitirse oralmente y por escrito.

El R. P. Hummelauer en su Comentario al Pentateuco solo impugna, con respecto á la legislación contenida en Éx. — Núm., la redacción mosaica escrita de pocas y breves secciones: con respecto al conjunto de las legislaciones sinaítica y moabítica establece este principio: « tengo por cierto que las leyes se escribían al tiempo mismo en que eran promulgadas (por Moisés) »; (1) de manera que no admite la distinción de Bleek, Knobel, Schrader y otros entre la *promulgación oral* del conjunto de leyes rituales contenidas en Éx. 25 — Núm. 10 por Moisés y *su redacción escrita* siglos más tarde (2). Y en efecto, en el supuesto, por otra parte innegable, de la noticia y propagación de la escritura entre los hebreos en la época mosaica, es incomprensible tal distinción. Por lo mismo, tampoco se concibe cómo los críticos de nuestros dias, sobre todo después del descubrimiento del código Hammurabi, puedan negar la redacción mosaica de la legislación pentatéuquica, sino en el supuesto, expreso ó tácito, de que los hebreos de la época del Éxodo desconocían el arte de escribir. En realidad algunos lo consignan en términos expresos, como Kittel, según el cual la escritura no se generalizó entre los hebreos sino en la época de David (3). Pero los que no consignan el hecho ó la hipótesis en tér-

(1) *Comment. in Deuteron.* p. 145.

(2) KNOBEL, *Kritik des Pentateuch und Josua* p. 592; DE WETTE-SCHRADER, *Einleit in das A. T.* p. 265.

(3) *Geschichte des Volkes Israels* 2, 254.

minos expresos, la establecen en forma equivalente y como *parte esencial* de la teoría de las fuentes pentatéuquicas. Según todos los críticos heterodoxos del Pentateuco, los documentos J, E y luego JE representan la *primera aparición* de literatura histórica escrita, á la cual solo precedieron *leyendas* que afectaban la forma oral, como que esta es uno de los caracteres distinctivos de la leyenda ([1]). Y hasta tal punto establece como inconcuso ese hecho la escuela radical, que Wellhausen supone poco anteriores y aun sensiblemente contemporáneas con esos documentos las leyendas orales consignadas en ellos. Así para él la leyenda de Esaú y Jacob que luchan en el vientre de su madre es posterior á los triunfos de David sobre los idumeos; la de José en las bendiciones de Jacob supone constituido el reino de las diez tribus ([2]). La legislación escrita, aun en sus secciones más antiguas, no es anterior á los documentos históricos J, E, sino á lo más, contemporánea.

Driver en su edición última de la Introducción al Antiguo Testamento cree un agravio á la crítica grafiana ó wellhausiana afirmar que una de sus bases consiste en establecer que la escritura era desconocida entre los hebreos en tiempo de Moisés, é impugna al Dr. Sayce por haber formulado esa que Driver conceptúa imputación infundada. « El supuesto de que *Moisés no escribiera,* dice Driver, no constituye una de las premisas de la cual depende la teoría crítica del Pentateuco. Lo que los críticos niegan es, no que Moisés pudiera dejar trás de sí materiales escritos; sino que el *Pentateuco hoy existente* sea obra suya: la relación mutua de las diversas partes de este libro entre sí y con otros libros históricos es inconciliable con tal opinión » ([3]).

No sabemos el sentido que el Prof. Sayce da á su afirmación sobre la base ó bases de la *crítica;* lo probable es que habla solamente de base *indirecta;* y en este sentido ¿quién puede negar que la hipótesis del desconocimiento de la escritura *entre los hebreos,* no en *Moisés* personalmente, es una de las bases de la teoría; y base tal que si bien indirecta, ha influido é influye más tal vez que las bases directas, en las conclusiones de la crítica heterodoxa desde el principio de la controversia hasta la hora presente? Si aun hoy no considerase la crítica como uno de sus más firmes apoyos la hipótesis dicha, ¿á qué el empeño tan decidido por construir la *historia* del pueblo de Israel en la forma en que la construye Wellhausen para uso propio y de su escuela, al establecer que al tiempo de la invasión de Canaán Israel era un pelotón de tribus salvajes que adoraban en Jahve á un Dios al talle de su estado de cultura con un guijarro del Sinaí como simulacro de esa divinidad; que durante el largo período de los Jueces no dió aquel pueblo un paso en la carrera de la civilización, y que todavía en vísperas de la época de David continuaba poco más ó

([1]) Gunkel, *Die Genesis* p. VIII.

([2]) Wellhausen, *Prolog.* p. 320. 321. Lo mismo opina Holzinger, *Genesis* p. 271.

([3]) Driver, *Introd.* [8] 1909.

menos en la misma situación? [1] Todo esto no es más que un Prólogo galeado á la construcción literaria sobre las fuentes del Pentateuco, y tiene su finalidad perfectamente calculada. Se endereza ó á preparar al lector á aceptar sin examen cuanto después se le dice sobre la data cronológica de las fuentes al explanar el sistema; ó si ha precedido esta explanación, á alejar lo posible las objeciones que naturalmente surgen contra ella si se retiene la verdadera historia y el hecho de que Israel no era al tiempo de la conquista lo que Wellhausen, Stade, Gunkel y otros enseñan haber sido en aquella época el pueblo hebreo.

Porque si efectivamente Israel alcanzaba entonces la cultura que nos dice el Éxodo, si la escritura estaba generalizada entre los hebreos al invadir el país de Canaán, si Moisés había recibido una educación esmerada en el corazón y centro de la cultura egipcia contemporánea; si el pueblo entero había estado más de dos siglos entre los egipcios; si muchos israelitas habían ocupado puestos más ó menos distinguidos en las obras de los ramesidas y tomado parte activa en el movimiento egipcio de la época; era lo más natural del mundo que al constituirse en pueblo independiente á la salida de Egipto, Moisés formulase una legislación *escrita*, semejante á las que entonces existían en Egipto ó en Asiria, como nos lo muestra el código Hammurabi y otros monumentos análogos. Y si Moisés *pudo dejar materiales escritos* en esas proporciones, entonces las dificultades literarias ó históricas de la escuela crítica pierden infinitamente de su fuerza 1º porque el cuerpo de la legislación civil y religiosa mosaica puede explicarse sin dificultad como *cláusula, recopilación, reglamentación* (sin perjuicio de la inspiración divina) de elementos que llevaban siglos de antigüedad. La distinción de animales puros é impuros y su clasificación podían existir en documentos anteriores: los sacrificios, el rito especial al ofrecerlos, el sacerdocio, la porción correspondiente á este en las oblaciones, los diezmos, la gradación en los oficios sagrados; todo esto en parte existía, y en parte era de introducción y reglamentación obvia sin ser menester llegar á la época de Salomón, y mucho menos de Ezequías, Josías ó Ezequiel. Según eso, todas las dificultades tomadas contra la legislación mosaica en concepto de cuerpo completo de codificación civil y ritual cesan y quedan reducidas á la nada.

2º porque en tal hipótesis debe decirse lo mismo proporcionalmente del desenvolvimiento de la cultura y de la religión en general. Si el pueblo de Israel alcanzaba en la época del Éxodo un grado de cultura infinitamente más elevado que el supuesto por Wellhausen y toda su escuela, estaba ya entonces en situación de recibir con provecho aquel tesoro de ideas y conceptos religiosos altísimos que aparecen en la Cosmogonía y en otras secciones pentatéuquicas sobre la divinidad y sus atributos; y así, ó cesa en absoluto el fundamento al desenvolvimiento tardío que la teoría wellhausiana toma por base para su construcción histórico-literaria

[1] Todavía en las narraciones de los primeros capítulos del 1 Sam. *el arca* es para Wellhausen un ídolo.

del Pentateuco, ó el punto de partida se adelanta en tiempo y en grado de desarrollo. En ambos casos cesan igualmente otras fuentes de dificultades que sin embargo son las de mayor importancia en la teoría de la fuentes pentatéuquicas graduales y sucesivas en general, y mucho más en la teoría wellhausiana.

3° porque por la misma razón también varia por completo el concepto que debemos formarnos sobre el desenvolvimiento histórico de la lengua. resultando antiquísimos muchos conceptos y por lo mismo muchos vocablos y secciones doctrinales que Wellhausen reputa recientes. En una palabra: no hay ninguna necesidad de anteponer la época profética con su desenvolvimiento teológico á la época pentatéuquica, pudiendo esta sin ninguna dificultad colocarse en el lugar que en realidad le corresponde.

Solo quedan á lo sumo en pie *algunos criterios* literarios, los de las *repeticiones* y *contradicciones*; pero no desde luego los históricos, ni entre los literarios los que se refieren á cultura religiosa y civil. Vea Driver si es ó no base firmísima de la teoría grafiana y aun en general, de la teoría de las fuentes, la hipótesis del desconocimiento de la escritura con todo su consiguiente inevitable séquito de múltiple cultura religiosa y artística.

Driver responde: « no se niega que los patriarcas poseyeran el arte de la escritura »; pero con respecto al hecho concreto de la producción literaria cual aparece en el Pentateuco, « es simplemente una hipótesis cuya verdad no puede alegar fundamentos positivos ». Con razón descubre Kyle [1] entre estas dos aserciones de Driver una chocante incoherencia. La primera conduce naturalmente á la conclusión de que si efectivamente existen testimonios históricos en favor del origen mosaico de la literatura pentatéuquica legal é histórica, estos testimonios deben aceptarse como la cosa más obvia y procedente: y sin embargo, la segunda desecha pertinazmente como arbitrario y sin ambiente el conjunto de testimonios canónicos y extracanónicos, sagrados y profanos que desde la edad apostólica hasta la época más próxima al Éxodo están contestes en proclamar á Moisés como autor del Pentateuco. Y entonces ¿qué significa una época conocedora y cultivadora del arte de escribir, pero que es imposible escribiera: depositaria de una literatura abundante, pero de la cual no ha podido pasar á la posteridad monumento alguno? Si en la edad patriarcal y mosaica el pueblo hebreo no ignoraba el arte de escribir, es evidente que no lo tuvo ocioso.

Nótese que solo hemos hablado hasta aquí de la parte legal: ¿y qué decir de los fragmentos históricos que van mezclados con la legislación? estarán comprendidos en esta? No puede caber duda de que lo están; porque esos fragmentos en su mayor parte nos indican ó la ocasión historica ó los resultados de la ley respectiva á que van

(1) *The deciding voice of the monuments*, p. 82.

unidos, y así vienen á ser como preámbulos ó como aplicaciones de la ley misma, formando un complemento de ella. Ni hay derecho á separar estas secciones históricas de las legales á que estan unidas, á título de diversidad é incompatibilidad de materia como lo hace la crítica: ésta aplica las normas literarias actuales á la situación y criterio del Legislador del desierto, suponiendo que debió proceder de conformidad con las etiquetas ahora en uso; pero sin razón como es patente.

Resta examinar la amplitud de la legislación á que se refieren las cláusulas de Deut. 31, 9 y 24. ¿Qué Tora ó Ley es esa que escribió Moisés hasta darle cima? ¿será solo la parte legal comprendida en el Deuteronomio? Este libro no es sino el conjunto de tres exhortaciones pronunciadas de viva voz por Moisés, al acercarse su muerte; pero como el argumento de ellas es exhortar al pueblo á la fidelidad para con Jehová, que Israel ha de mostrar observando el pacto celebrado con él y sus condiciones, es decir, la ley dada por Dios; es lo más natural que Moisés en sus Discursos recuerde esa ley: y en efecto, así lo hace recorriendo los preceptos de ella que son más conducentes al propósito expresado.

Después de anunciar y repetir muchas veces que va á promulgar *la ley*; que se propone *inculcar*, *explanar*, recomendar *esta ley*; términos que solo pueden hallar explicación satisfactoria si se trata de una ley ya existente, de una ley cuyo códice tiene en su mano, y de ningun modo pueden entenderse ni del Deuteronomio mismo cuyos discursos *inculcan* la ley, pero no pueden ser inculcados por no existir todavía; ni tampoco de una legislación simplemente oral, sobre la que no podría recaer el demostrativo de presencia *ésta;* Moisés se extiende largamente en inculcar y explanar el artículo de la unidad de Dios y sus anexos, como son la extirpación del culto idolátrico y de los idólatras de Canaán, y la unidad de santuario, tan eficaz para preservar al pueblo del contagio del politeismo, por el mutuo ejemplo de unos á otros, por la lectura de la ley y por la práctica de un culto espléndido en el centro de la nación. La ley, pues, de que Moisés habla en sus

Discursos del Deuteronomio, es la ley sinaítica y la moabítica, redactada ya por escrito para entonces. Después, á esta doble sección añadió la tercera, es decir la inculcación y recapitulación misma de la Ley, el argumento de los discursos con el texto de estos como parte integrante ó complementaria de aquella en calidad de ocasión histórica según lo ha hecho en Exodo, Levítico y Números con las ocasiones parciales de cada grupo. Una triple circunstancia que ofrecen los vv. 9 y 24 del cap. 31 del Deuteronomio confirma este sentido. La primera es el demostrativo de proximidad inmediata *ésta*, el cual naturalmente no puede referirse á sólo el grupo de Éx.-Núm. Una vez que á él se han añadido las nuevas disposiciones del Deuteronomio, aquel grupo queda ya muy distante, y el demostrativo *ésta* debe referirse ó á sola la sección deuteronómica, ó á la reunión de las tres. Pero de los dos miembros de la disyuntiva solo es aceptable el segundo; porque *la ley* aquí no puede distinguirse adecuadamente de la ley tantas veces repetida en los discursos. La segunda es la expresión: « como hubo *terminado* Moisés de escribir esta ley »; la terminación debe distinguirse del cuerpo de la obra; y así la fuerza misma de las expresiones lleva entrañada la distinción de dos partes enlazadas entre sí como cuerpo y apéndice. A la misma conclusión, y es la tercera circunstancia, nos conduce el énfasis con que el texto dice haber escrito Moisés las palabras de esta ley *hasta el último remate de ellas* ». Tales expresiones acumuladas al fin del Pentateuco, es decir, de la legislación completa del pueblo israelita, no pueden explicarse satisfactoriamente sino del conjunto total de la legislación que precede. Y en efecto, de esa ley llevada á perfecto término por Moisés se dice que fué entregada por éste á los sacerdotes, entre otros fines, para ser leída el año sabático en presencia de todo el pueblo (Deut. 31, 35. 26). Pues bien: en dos ocasiones de que nos dicen los libros sagrados haber tenido lugar la lectura de la ley ante el pueblo que son en tiempo de Josías y en el de Nehemías, la ley de que se dió lectura fué el Pentateuco entero; y así lo ha observado en lo sucesivo el pueblo judío.

8. Los caracteres internos: la historia

Pero hasta ahora no hemos hablado sino de la porción legal del Pentateuco en sus tres grupos, y de las secciones históricas mezcladas en los mismos: resta la sección del Exodo desde el cap. 1 hasta el 19 y el libro entero del Génesis. ¿Fueron estas porciones históricas escritas por Moisés? ¿Deberá extenderse á ellas también la serie de pruebas que hemos alegado en favor de la legislación? Directamente no; pero indirectamente sí; lo persuade el enlace que une estas porciones históricas con la legislación cuya base inseparable forman: si se elimina la parte histórica, la legislación es un enigma. ¿Cómo puede la ley representar un *pacto de Dios* con el pueblo hebreo? ¿dónde consta de la elección divina de éste? Por el contrario, toda vez que el argumento de esa historia es una realidad, nada más natural que haberla Moisés consignado como introducción histórica general á la constitución del pueblo hebreo. La salida de Egipto para ir al Sinaí supone su permanencia anterior en aquel país, y esa permanencia el descenso de la casa de Jacob á la región del Nilo. Igualmente el caracter teocrático de la legislación mosaica como expresión de un Pacto con Jehová, y la marcha á la tierra de Canaán para tomar posesión de ella como herencia propia, suponen la historia patriarcal que toda entera gira sobre la doble promesa hecha por Dios á Abrahán y renovada á Isaac y Jacob, de suscitar de su posteridad un pueblo de cuyo seno había de proceder el gran Libertador; y de conceder á ese pueblo como habitación el país cananeo. Por lo demás, el enlace de la parte histórica con la legal como *partes integrantes de un todo armónico*, y debido á la pluma de un mismo autor, Moisés, *lo hemos visto atestiguado* en todo el trascurso de los siglos por el testimonio unánime de los libros históricos y proféticos.

A robustecer este testimonio explícito que de su origen mosaico nos da el Pentateuco, conspiran igualmente los demás caracteres internos del libro. Ante todo, á nadie debe llamar la atención la amplitud del Pentateuco, tan

agena á primera vista de aquellas remotas edades. Este reparo pudiera haber hecho fuerza tal vez en otros tiempos, pero no al presente, cuando los descubrimientos que se suceden á diario en Oriente nos ponen ante los ojos la increible propagación que alcanzaba entre egipcios y asirios el arte de escribir en aquellas edades. Entre los innumerables documentos que cada dia se exhuman en Asiria y Babilonia, la mayor parte son de transacciones familiares en contratos, comercio epistolar, cuentas de administración, recibos de pagos, etc., todo lo cual supone que la escritura no era privilegio exclusivo de las clases elevadas, sino patrimonio común del pueblo. Y con respecto al Egipto no ya solo los anales é historias del imperio, sino los asuntos más insignificantes de la vida social y doméstica se transigían por escrito. Por lo que hace á la legislación, el Código Hammurabi descubierto recientemente y que se remonta á la época de Abrahán, representa una extensión comparable á la mitad de la legislación pentatéuquica (1). Adviértase, por fin, que la legislación mosaica es en muy buena parte herencia y compilación de ritos de la época patriarcal. El sábado, la circuncisión, los sacrificios de varias especies, la poligamia con sus consecuencias, y mil otras observancias solo necesitaron regularizarse. Pues bien: el pueblo hebreo al escribirse el Pentateuco acababa de salir de Egipto después de una mansión de siglos en aquel país; y Moisés en particular fué educado en el palacio de los Faraones hasta los 40 años de su edad: es natural que como dice de él S. Esteban, estuviera perfectamente instruido é impuesto en todos los adelantos de sus más celebrados centros de cultura (2). Pero examinemos las con-

(1) El Código de Hammurabi (ó Hammurapi como ahora escriben este nombre los asiriólogos), fué descubierto por la Comisión francesa de excavaciones en Asiria y Babilonia, siendo publicado por uno de sus miembros más distinguidos, el R. P. Scheil O. P. el año 1902. Consta de 28 largas secciones que comprenden 282 perícopes ó cláusulas. Véase Winckler, *Die Gesetze Hammurabi in Umschrift und Uebersetzung*. Leipzig 1904.

(2) « Erant aegyptii gens scriptoria: habebant leges scriptas et contractus omnisque generis rerum scriptas rationes; erat apud eos frequens commercium epistolarum, inscriptionibus erant operti muri templorum et

diciones positivas y los caracteres que presenta el Pentateuco en orden á la indicación de su origen. Su autor y sus primeros lectores conocen perfectamente la *geografía y topografía de Egipto.* Gesen, On, Pithom, Rameses, Socot, Etan, Pi-Hahirot son citados de suerte que suponen al escritor y á los lectores familiarizados con la situación precisa de estas localidades, pues el autor se contenta sencillamente con nombrarlas, siendo así que la mayor parte de ellas son de suyo sin importancia y solo la tienen por su conexión con el Exodo. Igualmente se supone conocida la península del Sinaí. El Egipto es también el término de comparación para dar á conocer á los lectores puntos de Canaán que recíprocamente se suponen desconocidos. El valle del Jordán es en su amenidad « parecido al Egipto » (Gen. 13, 10); Hebrón es siete años más antigua que *Tanis* (Núm. 18, 23); y por el contrario, Hebrón (Gen. 23, 2. 19), Siquen (33, 18), Luza (35, 6) se dicen estar « en el país de Canaán » locución impropia y sin sentido si el escritor está en Palestina. Igualmente en el Deuteronomio se supone constantemente que el país de Canaán *va á ser ocupado* por el pueblo, y en el cap. 11 v. 10 se describe la tierra prometida cómo desconocida á los israelitas y por comparación á Egipto: « la tierra en cuya posesión vas á entrar, no es como la de Egipto de la que acabas de salir, y donde los sembrados se riegan como huertas por medio de canales; sino montuosa y de cañadas; y que bebe las aguas de lluvia del cielo ». ¿Qué sentido tiene está descripción en un habitante de Palestina y que desconoce el Egipto? Por el contrario, no puede ser más adecuada en boca de un caudillo que viene de aquella región como de país donde ha nacido y vivido la multitud á quien se dirige. Parecida es la descripción de los montes Gebal y

sepulcrorum ». Esta propensión á escribir y una fecundidad análoga había de propagarse á los hebreos. « Hebraei illi qui in Aegypto angariis adacti fuerant, quotidie contuiti erant regios exactores angariae praestandae et praestitae, accuratam rationem scriptam habentes » (HUMMEL. *in Deut.*, p. 145).

Garizin (Deut. 11, 30), completamente fuera de su lugar si el autor y los lectores no vienen de país extranjero.

Una larga serie de advertencias sobre poblaciones y lugares especiales son de índole histórica, y se ordenan evidentemente á excitar el interés de los lectores hacia la tierra de Canaán como poseedores que van á ser de ella recordando la importancia de tales localidades en la historia patriarcal. A este orden pertenece la noticia que se da sobre « el paraje entre Hai y Betel » (Gen. 12, 8), sobre la ciudad de Hebrón y la encina de Mamre (13, 18); sobre Cades (14, 7); sobre Dan (14, 14); sobre Segor, Bersabée, el monte Moria, la cueva doble de Hebrón, los pozos abiertos por Isaac, Betel ó Luza, Fanuel, Socot, Manain, la encina junto á Betel donde Jacob sepultó alhajas y objetos de superstición idolátrica, Efrata, donde muere y es sepultada Raquel etc.

Otra prueba de la composición del Pentateuco en el desierto y antes de la entrada en Canaán, es no solo la remisión constante que se hace á la futura posesión del país para que la legislación empiece á estar en vigor ([1]), sino la manera con que se expone y promulga. Un escritor de época posterior hubiera reunido todas las leyes en un cuerpo, ordenándolas con arreglo á su argumento y omitiendo los episodios y ocasiones históricas que dieron origen á cada sección; en el Pentateuco vemos por el contrario, que la legislación va naciendo y desenvolviéndose por partes, yendo unida cada sección ó disposición parcial á la circunstancia histórica á que debe su origen. Por eso la legislación ritual está toda seguida; porque se redactó y promulgó durante la larga permanencia en el Sinaí y con la inauguración del Santuario.

Análoga á esta circunstancia es tambien otra referente á la historia del viaje por el desierto, contenida en los cuatro últimos libros. Mientras la historia genesíaca se circunscribe á los rasgos más salientes y acontecimientos culminantes de la historia patriarcal, la historia contenida en los libros restantes abunda en detalles relativamente insig-

([1]) Ex. 13, 5 sigg.

nificantes, y que solo podían tener importancia para los contemporáneos, y tampoco podían ser conocidos por escritores de edades más recientes. Por otra parte esas circunstancias se adaptan con tal naturalidad al conjunto del suceso que no pueden despertar sospecha de ficción. Tales son el número de fuentes y palmas (12 y 70) en Elim (Éx. 15, 27); los nombres de los que sacan del Santuario los cadáveres de Nadab y Abiud (Lev. 10, 4); los nombres de los adúlteros que entran á las madianitas en Núm. 25, 14. 15; la circunstancia del niño que da parte á Moisés de la actitud de Eldad y Modad (Núm. 11, 3). Tampoco puede ser una ficción, y denuncia un testigo presencial la constancia con que en toda la narración de Exodo-Deuteronomio se supone al pueblo acampado en el desierto bajo tiendas y formando un campamento. Son innumerables las veces que el autor necesita expresar la circunstancia de *dentro*, *fuera*, *al rededor*, *lejos* del campamento, y jamás se descuida en mezclar dato ni circunstancia alguna que desmienta la situación.

Tampoco es posible en escritores á distancia de los acontecimientos el colorido de vida en la narración. Ocurren á cada paso mil rasgos singulares que no pueden explicarse sino admitiendo que el autor tomó parte en los acontecimientos. Repetidas veces ocurren episodios donde se describen las murmuraciones de la multitud contra Moisés; además de que los hechos narrados, las quejas que se ponen en boca de los sediciosos, los recuerdos de un pasado que consideran como un paraíso perdido y las resoluciones de volver á recobrarlo se concretan en objetos y afectos que no pueden ser más propios en un pueblo que acaba de salir de Egipto y se halla todavía en situación de volver allá; el modo y la vida que anima las narraciones presenta un colorido imposible de imitar en quien no ha sido testigo y aun víctima de los sucesos. Parece escucharse los murmullos, oirse los gritos tumultuosos, contemplarse los corrillos y las instigaciones á deshacerse del caudillo y regresar á las márgenes del Nilo. Cuando en el tumulto de Coré, éste y los suyos responden con insolencia á las invitaciones de Moisés: ¡no vamos!; cuando el peligro arrecia por agre-

garse á Coré hasta 250 primates del pueblo, cuando en la sedicion siguiente la muchedumbre dirige á Moisés aquella desvergonzada queja y acusación: tú y tu hermano habeis quitado la vida al pueblo del Señor: cuando ambos hermanos acosados por una turba desmoralizada corren á refugiarse al Tabernáculo, estamos viendo desarrollarse ante nuestros ojos escenas que sobre ser perfectamente reales y conformes á lo que en circunstancias análogas ha sucedido mil veces, no pudieron ser descritas sino por quien fué testigo y víctima de los acontecimientos. Un escritor á siglos de distancia no podía prestar al cuadro sello tan pronunciado de realidad y de vida. Yo por mi parte he de confesar que no descubro por qué el relato de la rebelión de Absalón, ó las escenas que se desarrollan en el palacio de David y en sus inmediaciones al ser proclamado Salomón, hayan de presentar un caracter de verdad histórica menos expuesto á imitación ficticia que los relatos indicados del Pentateuco y otros que podrían añadirse. ¿Por qué ha de ser más humano y real el cuadro de la historia de los Reyes que el de las narraciones pentatéuquicas? ¿O qué mayor interés podría despertarse en un falsario para fingir estas que aquel? ¿Acaso el de glorificar á Moisés deprimiendo á los más ilustres antepasados de todas las tribus? Y sin embargo Kittel en los relatos aludidos pertenecientes á la historia de los Reyes solo sabe descubrir los caracteres de una historia objetiva y veraz ([1]).

Hay en las narraciones pentatéuquicas, es verdad, un elemento que no aparece en las dos secciones de la historia de David, el milagro: pero en el milagro ó los milagros que intervienen en la narración mosaica el agente es solo Dios, como lo reconocen los Salmos históricos cuyo argumento es el Éxodo y el viaje por el desierto: lo demás es

([1]) *Geschichte des Volkes Israels* 1, 201; *Die Bücher Samuelis,* sobre los pasajes expresados. — Gunkel (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* t. 2, col. 1350) presenta cual modelos acabados de verdadera historia, como las más preciadas joyas de la misma, las narraciones sobre David en el lib. 2º de Samuel, la rebelión de Absalón, la revolución de Jehú en el lib. 1º de los Reyes, el entronizamiento de Salomon: ¿en qué ceden á estos relatos los citados de los Números?

absolutamente humano y verosímil. Si pues la razón de poner en duda ó negar el valor histórico de los relatos pentatéuquicos es el elemento sobrenatural, el criterio que decide el problema es teológico y dogmático, no histórico.

Si los efectos y obras portentosas se atribuyeran en los relatos ó á agentes humanos simplemente, ó á agentes humanos con el auxilio de medios insuficientes, seguramente las narraciones presentarían rasgos que las harían increíbles; pero no es así: las obras y efectos sobrenaturales son presentados como debidos á la intervención del poder divino que posee virtud suficiente para ejecutarlos, y por otra parte halla razón para intervenir en esa forma, pues de otro modo quedarían frustrados sus designios y promesas. Jahve ha empeñado su palabra, confirmándola con el recuerdo de su nombre *el Fiel*, de conducir á Israel á Canaán y ponerle en posesión de aquel país prometido repetidas veces en la historia patriarcal: ¿habrá de consentir sea blasfemado su nombre siendo motejado con irrisión como impotente ó inconstante? ¿No es esta la razón que con tanta frecuencia invoca Moisés para conseguir del supremo Protector de Israel una intervención digna de su magnanimidad y soberana grandeza? Incidit dignus vindice nodus!

9. Los caracteres internos: la unidad

Entre los argumentos internos en favor de la unidad de autor del Pentateuco, de cuyo supuesto es corolario obvio su origen mosaico, el principal es indudablemente el de su unidad de composición. La crítica contemporánea heterodoxa emplea como argumento fundamental, aunque indirecto, contra el origen mosaico del Pentateuco la pluralidad de autores y documentos de los que dice hallarse compuesto; pero el examen atento de la obra demuestra precisamente la imposibilidad de tal hipótesis atendida la admirable unidad tanto de plan como de ejecución que resalta en su composición. Debe empero distinguirse entre unidad de compilación y unidad de concepción de un escrito.

Para la primera basta que el redactor se aproveche con más ó menos habilidad de trabajos previos, y que sometiéndolos á leves modificaciones, los ordene y enlace entre sí con aquel enlace superficial y lato de que son susceptibles escritos de muy diversa índole y procedencia, con tal que ofrezcan algunos rasgos comunes que permitan reunirlos bajo un vínculo externo, somero, que solo afecte á esos rasgos generales sin penetrar más adentro ni descender á caracteres más particulares que ofrecen los documentos y pueden ser muy diversos y aun contradictorios entre sí. La segunda es efecto de una idea previamente concebida bajo cuyo influjo y dirección va desenvolviéndose la obra en su conjunto y en sus partes orgánicas, siendo todas constantemente vivificadas y animadas de la concepción generadora.

En la primera, el escritor atempera su plan á los elementos mediante cuyo enlace pretende realizar su obra: primero son aquellos, y después la idea de la obra. En la segunda es al contrario; precede la idea ó concepción del escritor, y bajo su influjo y dirección van brotando las diversas partes de la obra recibiendo orden, enlace y uniformidad; ó si el escritor se aprovecha de documentos ya existentes, es á condición de que no solo en los rasgos generales y superficiales, sino en los pormenores y en el fondo se amolden á su idea, suministrándole no solo materiales, sino ordenables y enlazables bajo el plan é idea que preside á la ejecución. En una producción de esta clase es imposible que existan contradicciones, ni diversidad de criterios para la explicación de un hecho ó de hechos análogos; no hay un desnivel chocante en el estilo y lenguaje, ni mucho menos sistemas completos diversos ó contradictorios. Los adversarios del origen mosaico del Pentateuco conceden la primera unidad, la de compilación, pero niegan la segunda, la de concepción al modo expuesto; y tanto es así que todo su sistema se funda precisamente, como veremos, en el caracter simplemente compilatorio y de yuxtaposición de documentos muy diversos. Nosotros, por el contrario, sostenemos que en el Pentateuco se descubre una maravillosa unidad de concepción ó plan, y de ejecución adaptada al mismo.

En efecto, el Pentateuco entero no es otra cosa que la historia de la doble promesa hecha por Dios á los Patriarcas de *numerosa posteridad* y *posesión futura* del país de Canaán, y la *del cumplimiento* exacto de una y otra: la primera parte está desenvuelta en el Génesis y primeros capítulos del Éxodo (1-2); la segunda es el argumento de los cuatro libros restantes. Una vez que en los primeros once capítulos del Génesis ha descrito brevemente Moisés la historia general del mundo hasta la época de Abrahán como introducción que creyó útil á la historia doméstica de su pueblo, la historia religiosa de aquel Patriarca se abre en el cap. 12 precisamente con la doble promesa de numerosa posteridad y de su futura posesión de Canaán. Enunciados así los futuros destinos de Abrahán y de su prole venidera el autor va desenvolviendo la narración con la vista fija en ese programa. La misma doble promesa se reitera y explica *directamente* en 13, 15; 17, 2; 18, 10. 18; 22, 16. 17; é *indirecta*, pero no menos intencionadamente, en las narraciones sobre la esterilidad de Sara, sobre la tentación de Abrahán y sobre la exclusión de Ismael y los hijos de Cetura en la participación de la herencia patriarcal. El autor ha tenido cuidado de advertir al inaugurar la historia de Abrahán que la promesa de numerosa posteridad se hace á un hombre de 75 años y de consorte esteril, insinuando ya desde entonces que de esta consorte ha de proceder la posteridad prometida. Según eso, la serie posterior de la historia con las repeticiones sin fin de la promesa, con sus dilaciones y obstáculos en mil formas, de suerte empero que por fin la promesa tiene entero cumplimiento, es un índice manifiesto de la identidad constante de autor en todas las secciones donde se exponen esas dificultades y obstáculos, los cuales no tienen otro fin que poner de relieve la fidelidad y providencia de Dios, al mismo tiempo que la fe y constancia del Patriarca. Según eso, la historia toda de Abrahán desde su salida de Caldea hasta su muerte no es más que el desenvolvimiento histórico del germen depositado en 12, 1. 2.

La misma doble promesa se reitera á Isaac 26, 4. 23 y á Jacob 28, 13. 14, cuya numerosa prole empieza ya á

hacer entrever la futura multitud innumerable de la posteridad de Abrahan y Sara. Jacob á su vez anuncia y trasmite á sus hijos la misma promesa; pues precisamente sus bendiciones en el lecho de muerte no son otra cosa que una descripción profética de la habitación futura de Israel, ya pueblo numeroso y fuerte, en el país de Canaán. La historia de Isaac y Jacob hasta las últimas secciones con que se termina, son, pues, lo mismo que la de Abrahan, desarrollo del mismo germen y denuncian la misma trama, revelan idéntico plan. Síguense los dos primeros capítulos del Éxodo que evidentemente no tienen otro fin, sino poner de manifiesto la prodigiosa multiplicación de los hijos de Jacob, es decir, dar cima al cumplimiento pleno de la promesa en su primera parte: la posteridad de Abrahan es numerosa y fuerte; pronto podrán brotar de ella legisladores y soberanos ([1]).

¿Y la historia posterior? El cautiverio de Egipto, la liberación, la constitución política y religiosa del pueblo en el Sinaí, al mismo tiempo que cumplimiento ulterior de la primera parte, preparan la realización inmediata de la segunda, la posesion de Canaán, que Moisés ve incoada antes de su muerte en la conquista de Galaad, y asegurada en lo restante para dentro de breve plazo con la elección de Josué y la palabra solemnemente empeñada por Dios en favor del nuevo caudillo para dar feliz remate á la sumisión de Canaán. Este pragmatismo es el hilo conductor á través del Pentateuco entero; y en el discurso del mismo se pone cuidado en recordarlo, no solo de un modo implícito y práctico en el orden de la narración, sino con declaraciones expresas en los pasajes Gén. 15, 13-21; 46, 2-4; 50, 21-24; Éx. 3, 6-17; 6, 4-8; 13, 5-19; Núm. 13, 2; 14, 30; Deut. 1, 18; además de las fórmulas de introducción á las secciones legales que tan á menudo recuerdan al pueblo cómo la legislación solo ha de empezar á regir cuando Israel se halle en posesión de la tierra prometida.

Esta unidad tan íntima, este enlace y continuación tan persistente, esta presencia constante y constantemente en acción, del pensamiento que abre la historia de Abrahán

([1]) Gén. 17, 16.

¿puede explicarse sin unidad de concepción y plan? ¿Y estas á su vez no exigen, por lo mismo, unidad de autor? ¿Puede darse explicación satisfactoria al fenómeno en la hipótesis de la pluralidad de fuentes tal cual la establece la crítica heterodoxa desde principios del siglo XIX? Este es el problema: he aquí sus términos precisos. La solución es que entre los datos expuestos y la teoría documentista no cabe armonía posible. En la teoría documentista si bien no todos desmigajan el texto pentatéuquico hasta el extremo en que lo hacen Sievers y Gunkel, *todos* convienen en admitir además de los cuatro documentos principales J E P D y otros secundarios, nuevas subdivisiones J_1, J_2, J_3... J_n; E_1, E_2, E_3.. E_n y así en P y D. En este supuesto, no *es posible* conceder á todos el *plan único* y constante, la *idea perenne* que según hemos visto, *inspira* é *informa* invariablemente las secciones pentatéuquicas: cada autor escribió su fragmento bajo plan, idea, criterio y fines propios: el autor de la sección donde se hace á Abrahán la promesa, nada tiene que ver con los autores de las secciones donde se repite: por el contrario, en virtud del principio de las *repeticiones*, por eso mismo los autores deben ser diversos. Lo mismo sucede con respecto á muchos de los fragmentos donde se trata de la esterilidad de Sara, de los ensayos de Abrahan en vista de ese obstáculo, del sacrificio de Isaac etc.: y sin embargo la comparación entre este desenvolvimiento y la promesa con sus circunstancias hace patente el pragmatismo que los enlaza mútuamente como inspirados en un plan uniforme é idéntico.

El argumento propuesto, á la verdad, no prueba directamente por sí solo que el autor es Moisés; pero prueba con evidencia dos cosas: la primera, que el autor no es múltiple sino único; la segunda que el autor es anterior á la conquista: de lo contrario, es imposible hubiera omitido la continuación del desarrollo de la promesa; el pensamiento que de continuo le dominaba, y que preside invariablemente á la redacción de la historia hasta las puertas de Canaán, le hubiera impulsado y acompañado igualmente en el desenvolvimiento ulterior de la promesa, si la vida del escritor se hubiera prolongado más allá de esa fecha.

Una vez demostrada la composición del Pentateuco ántes de la conquista, queda demostrado al punto capital sobre que versa el problema del origen del Pentateuco, que no es otro sino su data cronológica. Por lo demás, si el libro fué escrito en esa época, es natural lo fuera por Moisés, ó solo, ó asistido y ayudado por auxiliares bajo su presidencia y revisión.

Steuernagel objeta que no existe esa pretendida unidad; el cap. 38 del Génesis, dice, rompe visiblemente la unidad de la historia de José, empezada en el cap. 37; y cuando Judas mora (43, 3 etc.) con sus hermanos en compañía de su padre, ninguna referencia se hace en esa nueva cohabitación á los sucesos que interrumpen la narración en el cap. 38. Igual interrupción se observa en el cap. 18 del Éxodo, en cuyo v. 5 se supone al pueblo en el Sinaí, siendo así que no llega á ese punto sino en 19, 2. Del mismo modo, en el mismo capítulo se presenta á Moisés comunicando al pueblo oráculos recibidos de Jehová, cuando las revelaciones no empiezan hasta al cap. 20. Tampoco se ve el enlace que guardan con el cuerpo general de la narración genesíaca los episodios del cap. 14 y 36 (1).

Pero estas objeciones proceden de un análisis imperfecto de la marcha del relato, el cual no sufre interrupción alguna, sino por el contrario sigue con exactitud el curso de los acontecimientos. La salida de Judas en el cap. 38 de la compañía de su padre y hermanos reconoce por causa los sucesos del cap. 37. Judas había sido el que había propuesto la venta de José á los ismaelitas para librarlo de la muerte, y no pudiendo sufrir su corazón generoso los continuos lamentos de su padre, ni atreviéndose por otra á arrostrar la terrible venganza de los hijos de las esclavas si descubría el secreto de la suerte de su hermano, tomó el partido de ausentarse de la casa paterna. La salida de Judas está, pues, enlazada cronológica y pragmáticamente con el cap. 37. Ahora bien; una vez que Moisés ha tomado por su cuenta la historia particular de Judas,

(1) *Einleitung in den Hexateuch,* al fin del Comentario al libro de Josué, pp. 258-262.

la continúa, según su costumbre, en el cap. 38 teniendo sobre todo la mira en lo que se propone referir más adelante en el cap. 46. Terminada esta digresión, vuelve á tomar (c. 39) el hilo de la historia de José hasta el cap. 42 (no 43 como dice Steuernagel) donde aparece de nuevo Judas en compañía de su padre y hermanos: « bajaron los hermanos de José, *los diez*, á comprar grano de Egipto ». Es verdad que de la vuelta de Judas no se da cuenta; pero no es menester que en una historia general se de razón de cada detalle secundario: Moisés no escribe la historia de Judas, sino la de Jacob y José.

En el cap. 18 del Exodo tal vez hay una anticipación adelantándose Moisés á referir el encuentro con Jetró para dejar desembarazado el camino á la historia de los sucesos del Sinaí; pero no hay dificultad en que Moisés tuviera comunicaciones con Dios, pues ya en Egipto las había tenido. El Tabernáculo donde entran los ancianos no es el de la Alianza, sino la tienda misma de Moisés: y la presencia de Dios no es otra que la del símbolo que representaba á Jahve desde el principio del viaje en la columna de fuego.

III

El Pentateuco y la crítica heterodoxa contemporánea

1. Exposición y fundamentos de las teorías recientes sobre el origen del Pentateuco

En oposición directa á la tesis católica y tradicional que mantiene el origen mosaico del Pentateuco, la crítica heterodoxa contemporánea propone su tesis distribuida en estos cuatro miembros. 1° El Pentateuco no tiene por autor á Moisés ni á escritor alguno único ó multiple de la época mosaica. 2° El Pentateuco debe su origen á pluralidad de documentos, obra de diversos autores, y que fueron reunidos entre sí mediante une serie de redacciones ó compilaciones sucesivas, á la última de las cuales debe su forma actual. 3° Designación de los principales documentos componentes y data cronológica de los mismos. 4° Redacción final y su fecha. — De estos cuatro miembros el primero impugna directamente la antigüedad y el origen mosaico del Pentateuco; los tres restantes atacan directamente la *unidad* é indirectamente la fecha ó data cronológica y origen mosaico [1].

El primer miembro se apoya en las pruebas siguientes: 1° el Pentateuco habla de Moisés en tercera persona, y mezcla tales alabanzas del Legislador hebreo que en boca de Moisés serían inexplicables (Ex. 11, 2; Núm. 12, 3; Deut. 34, 10-12). 2° La designación de los puntos cardinales del espacio está hecha con arreglo á Palestina; y en consecuencia

[1] Para la exposición nos hemos servido de Steuernagel, tanto en su *Einleitung in den Hexateuch,* que se encuentra en el curso de Nowack, despues del comentario á Josué (Göttingen 1900), como en su *Einleitung in das Alte Testament* 1912; porque sobre todo en la primera propone como nadie las teorías hoy corrientes entre los protestantes.

supone un escritor habituado á la terminología, lenguaje y orientación de ese país: por lo mismo el autor es un habitante de Palestina y posterior á la conquista. Lo mismo que de los puntos cardinales en el espacio se observa con respecto á la posición geográfica por comparación á accidentes físicos, como ríos etc. 3° Ocurren además numerosas expresiones geográficas, topográficas é históricas que en la pluma de Moisés serían groseros anacronismos, y que solo pueden explicarse en escritores de fecha mucho más reciente. Así Canaán es llamada *tierra de los hebreos* (Gén. 40, 15); la ciudad de Dan es designada con este nombre, siendo así que no le recibió hasta el tiempo de los Jueces (Gén. 14 comparado con Juec. 18, 20); la fórmula: « hasta el día de hoy » es empleada para expresar la permanencia ó continuación de nombres y monumentos que tienen su principio en la época de Moisés (Deut. 3, 14). Otras veces se lee la voz *entonces*, es decir, en tiempo ya pasado y antiguo, tratándose de sucesos ó circunstancias contemporáneas á Moisés (Gen. 12, 6; 13, 7) y aun de fecha posterior (Levít. 18. 24; Deut. 2, 12). 4° De algunas secciones se dice haber sido escritas por Moisés; lo cual prueba que el conjunto no lo fué. (Ex. 17, 14; Núm. 30, 2; Ex. 24, 4; 34, 37 etc.). 5° Aun respecto de las mismas secciones parciales designadas con esas fórmulas no consta que sean de origen mosaico, por cuanto, ó no se dice que la redacción escrita sea de Moisés, sino solo el argumento; ó las indicaciones no representan más que el testimonio de un escritor distinto de Moisés, y que pudo no estar bien informado. A veces la aserción está desmentida por el argumento, v. gr. Éx. 20, 22-23, 34 donde occurren leyes, solo explicables para un pueblo agrícola y sedentario, mientras Israel en la época mosaica era nómada y pastor ([1]).

Para no entorpecer la exposición metódica del sistema de las fuentes pentatéuquicas, característico de la época moderna, resolvamos brevemente las dificultades reunidas en el primer miembro, que la crítica contemporánea recoge

([1]) Steuernagel, *Einleit.*, lugares citados.

y hace propias tomándolas de aquellos escritores que desde la edad media vienen formulándolas.

Se objeta que el Pentateuco habla de Moisés en tercera persona, lo que no es posible en época y pueblo que ignoraban los artificios literarios de pueblos posteriores y más cultos. Pero este reparo en sí mismo lleva su solución: el ejemplo de escritores griegos y romanos demuestra la no repugnancia de que un escritor hable de sí mismo en tercera persona; y con respecto á la disparidad que se pretende establecer entre los escritores clásicos y los hebreos, respondemos que si la hay, consiste precisamente en la mayor facilidad de admitir esa práctica en un escritor hebreo por la mayor impersonalidad de sus narraciones históricas, que solo podrá negar el que desconoce la historia bíblica ó las narraciones clásicas. Ese caracter de impersonalidad resalta en la parsimonia con que los hebreos emplean el pronombre *yo* sustituyéndole con la espresión *tu siervo* aun en el lenguaje ordinario. Por lo que toca á las frases de elogio á la persona de Moisés, fuera de ser rarísimas y justificadas por las circunstancias si se ha de dar noticia fiel de los sucesos con cuya ocasión se emplean, podrían explicarse diciendo que en ellas tenemos uno de los casos de ligeras adiciones ó glosas posteriores. — La designación de los puntos cardinales con arreglo á Palestina ó Canaán prueba en efecto que *la lengua* á que pertenecen, es decir, la hebrea, es un idioma palestinense, cananeo; pero no que quien en ese idioma escribe haya nacido precisamente ó habite en Canaán. Cuando un romano atraversaba el Pó, no por eso dejaba de llamar Gallia *cis* y *tras*padana á las regiones designadas con esos nombres en el Lacio. La familia de Abrahán que había habitado en Canaán y hablado su lengua por espacio de 200 años, continuó hablándola en Egipto y con la lengua retuvo también las denominaciones con que ella designaba los puntos cardinales.

Por lo que hace á las notas geográficas, topográficas, é históricas, aunque algunas, como el nombre de *Dan* en 14, 14, parecen ser debidas á ligeros cambios de edad posterior á fin de hacer inteligible al pueblo el texto bíblico, las

demás pueden y deben explicarse como originales sin que de esto resulte anacronismo alguno. Cuando José (Gén. 40, 15) llama á Canaán tierra *de los hebreos,* no se descubre por qué no pueda emplear esta denominación. Si Abrahán era llamado *el hebreo* (Gen. 14, 13), es natural que sus descendientes fueran también llamados *hebreos;* y puesto que en tiempo de Jacob formaban una tribu respetable que podía compararse con otras que tenían su nombre propio como se ve por el suceso de Dina, no se descubre por qué las cercanías de Hebrón donde de preferencia estuvo desde Abrahán establecida la familia patriarcal, no pudieran ser denominadas *tierra* de los hebreos, como Siquen y sus cercanías llevaban el nombre de *región de los heteos.* Hallámonos en una época en que muchas nacionalidades estan todavía en vía de formación y cada tribu constituye un pueblo. Las ciudades de la Pentápolis tienen cada una su soberano; soberanos aliados de Abrahán son Mambre y Escol y lo mismo sucede con Siquen y la tribu hetita. Ni debe suponerse á la familia ó tribu hebrea como circunscrita al Patriarca y sus hijos; pertenecen á ella y siguen sus ritos religiosos también los domésticos que no eran en escaso número: Abrahán pudo armar 318 de ellos y no es de creer desapareciese por completo en las generaciones siguientes este complemento: Esaú se hace acompagnar de 400 hombres armados que representan indudablemente, al menos en gran parte, una servidumbre propia parecida á la que á su abuelo Abrahán daba la representación de un soberano (1).

No hay dificultad en que la fórmula *hasta el día de hoy* sea empleada por Moisés refiriéndose á acontecimientos poco distantes; porque entre los hebreos no tiene como entre nosotros ese valor enfático aplicable solo á fechas apartadas: en la lengua hebrea su empleo es más lato, y

(1) Gén. 23, 5. Llama la atención en la historia de Esaú esa trasformación con respecto á su condición en 28, 6-9; pero adviértase que el texto no sigue paso á paso la historia de Esaú. Su condición violenta y guerrera pudo grangearle en pocos años una posición parecida á la que alcanzó Abrahán. También pudo tomar algunos á sueldo fuera de sus pastores y esclavos.

se aplica también á menudo en el sentido de simple continuación, sea largo ó breve el plazo trascurrido desde el suceso hasta el momento en que se habla. Los ejemplos que se citan del uso de la voz *entonces* en Gén. 12, 6 y 13, 7 no llevan envuelta relación al tiempo en que habla el escritor *(entonces y no ahora)*, sino á un lugar ocupado accidentalmente á la sazón por tribus de suyo nómadas como la familia misma de Abrahán. El primer pasaje da la razón de no haberse detenido Abrahán en Siquen como parece se proponía hacerlo, por hallarse allí en aquella coyuntura una tribu cananea que despues desalojó aquel paraje. El segundo explica por qué hubieron de separarse Abrahán y Lot; y fué porque los prados vecinos no eran suficientes para los ganados de ambos patriarcas por hallarse á la sazón en el mismo paraje tribus cananeas y fereceas que, como Abrahán y Lot, recorrían el país buscando dehesas para sus rebaños. En los otros dos pasajes, Levít. 18, 24 y Deut. 2, 12, el participio משלח y el pretérito עשה están perfectamente en su lugar; el primero designa tiempo futuro, y el segundo se refiere á la expulsión de los habitantes de Galaad efectuada ya al escribirse el Deuteronomio.

El que de algunas secciones se diga en particular haber sido escritas por Moisés no prueba que el conjunto no tiene el mismo origen, sino únicamente que antes de la composición total del Pentateuco Moisés escribió por orden de Dios otras relaciones de acontecimientos parciales. No consta si después esas mismas relaciones pasaron á formar parte del Pentateuco, ó si Moisés hizo un nuevo compendio al escribir la obra completa: uno y otro pudo tener lugar sin dificultad alguna como es evidente. La objeción que sigue contra Éxodo 20, 22-23, 34 no puede proponerse con seriedad, pues además de ir siempre envuelta en toda la legislación la hipótesis de su vigor solamente para después del ingreso en Palestina, en el cap. 23, vv. 19 sigg. se expresa terminantemente la estancia en el desierto al tiempo de escribirse la ley ó el Libro de la Alianza. Cierto que Moisés en esta sección habla como si la entrada en la tierra de promisión estuviera tan próxima que el viaje por el desierto apenas se

tiene en cuenta. Pero debe advertirse que en efecto, tal era la disposición de ánimo é intención de Moisés no menos que del pueblo cuando se redactó esa sección legal; porque nadie previó los acontecimientos que después retardaron la entrada. No debemos juzgar del tenor de proximidad ó si se quiere, como de vigencia ya presente que en esa sección se trasparenta, aplicando á su interpretación y á las disposiciones del legislador un criterio que es efecto de la noticia que poseemos de sucesos posteriores, es decir, de la duración del viaje por espacio de 40 años; sino que debemos transladarnos á la situación de espíritu de Moisés y del pueblo antes del abatimiento de este con la vuelta de los primeros exploradores, y aun antes de la defección idolátrica del becerro de oro. Era aquella una disposición que rebosada esperanzas y que reputaba brevísimo el paso por el desierto, el indispensable para la solemnidad de la Alianza de Dios con el pueblo. El pensamiento de Moisés y del pueblo era entrar inmediatamente en Canaán, y dar principio desde luego á una existencia regulada por una legislación completa escrita durante el viaje con ese fin. He aquí la explicación satisfactoria del caracter de próxima vigencia en la legislación pentatéuquica. Moisés en su capacidad y cualidades excepcionales de organizador, acompañadas de extensas noticias sobre las legislaciones contemporáneas, pudo sin dificultad concebir y realizar una empresa que en otro sería tal vez inexplicable.

2. El mecanismo de la teoría de las fuentes y su elaboración histórica

Los tres puntos que siguen no pueden ser expuestos por separado por constituir otros tantos miembros de un todo orgánico; y así los propondremos á continuación con la brevedad y claridad que nos sea posible, reservando su refutación metódica para el fin de su exposición completa.

2° miembro. El segundo miembro relativo á la pluralidad de documentos y diversidad de autores se demuestra con argumentos numerosos y eficaces. 1°) Ocurren frecuen-

tes *repeticiones* de un mismo suceso (duplicados). Tales son la historia de la creación (Gén. 1, 1-2, 4*a* y 2, 4*b*-3, 25); la historia del diluvio (Gén. 6, 19. 20 y 7, 2. 3); la dispersión de los descendientes de Noé (10, 11); la aventura de Sara (12 y 20); la Alianza de Dios con Abrahán (15 y 17); la vocación de Moisés y revelación del nombre de Jahve (Éx. 3 y 6); las codornices (Éx. 16 y Núm. 11). En la parte legal el Decálogo ocurre en Ex. 34 y Deut. 5; los diezmos en Levít. 18 y Deut. 14; las tres grandes festividades en Levít. 23, Núm. 28 y Deut. 16. — 2°) Regístranse igualmente *interrupciones:* Gen. 38 entre 37 (historia de José) y 39 sigg.; Levít. 1-7 (Tora de los sacrificios) entre Ex. 35-40 y Levit. 8, secciones que contienen ambas el relato sobre la ejecución de las prescripciones dadas en Ex. 25-31. — 3°) Por último, descúbrense en la serie de la obra pentatéuquica no solo repeticiones sino manifiestas *contradicciones* y divergencias incompatibles con la unidad de autor. He aquí las que señala Steuernagel en su reciente Introducción al Antiguo Testamento (1): mientras en muchas secciones el *estilo* es *esquemático*, es decir, de miembros ó fórmulas breves, sometidas á rigurosa simetría (Gén. 1 y 5; Núm. 7, 12 sigg.) y muy pesado, en otras corre fácil y flúido. — Hay secciones donde se nota marcada predilección hacia un lenguaje de giros y formas literarias; otras no presentan ese caracter. — A veces se habla de Dios en formas *naturalísticas y populares*, donde el escritor no se recata de emplear antropomorfismos y antropopatismos y hasta le atribuye acciones reprobables (Éx. 11, 2; 15, 35. 36); en cambio en otras se observa escrupuloso empeño en alejar de Dios cuando pudiera deprimirle hacia todo lo que es humano. — Gén. 4, 26 Dios es invocado bajo el nombre de *Jahve* ya en la tercera generación humana, mientras Éx. 3, 13 sigg. Moisés desconoce todavía este nombre y Éx. 6, 2. 3 Dios mismo declara no haber revelado á nadie hasta entonces su nombre *Jahve*. — Deut. 12, 16 etc. se ordena severamente que Dios solo sea adorado exclusivamente en *un lugar único*, que él mismo ha de escoger y señalar: pero

(1) Steuernagel, *Einleit. in der Alte Test.*, p. 124, 125.

en el Génesis aparecen *numerosos santuarios* rodeados de un nimbo excepcional, ó por haber sido levantados por los Patriarcas, ó por haber sido honrados con apariciones divinas; más aún, su erección es objeto de un precepto formal de Dios (Gén. 35, 1). — Deut. 16 prohibe la erección de columnas ó altares; Gén. 28, 18 por el contrario celébrase el altar de Betel como erección de Jacob y como santificada con sueños acompañados de revelaciones celestes: y hasta se llega á atribuir con elogio á Moisés la erección de doce altares ó títulos (Éx. 24). Esta enumeración, añade Steuernagel, solo representa pocos ejemplos cuyo número podría centuplicarse (¹).

Resumiendo: el Pentateuco presenta en su contexto *repeticiones* ó *duplicados* de un mismo suceso ó argumento; *interrupciones* en la marcha del argumento; *contradicciones* entre secciones y secciones; *caracteres diversos* de *estilo, lenguaje, concepciones religiosas, nombres divinos, criterio moral* y *prescripciones rituales*. Ahora bien: un mismo autor no repite dos ó más veces el relato de un suceso y mucho menos se contradice; tampoco puede protesar simultáneamente y en una misma producción criterios opuestos con respecto á la moralidad; ú opiniones incompatibles sobre el tiempo en que se dió á conocer el nombre divino *Jahve*. Un mismo é identico escritor no admite sistemas incompatibiles sobre el culto á la divinidad, ni su lenguaje y estilo ostentan caracteres contradictorios. Es, pues, imposible que el Pentateuco sea obra de un solo autor, Moisés; y es indispensable admitir en él pluralidad de documentos y diversidad de autores. Con respecto al proceso que dió á la compilación su disposición actual, los caracteres indicados nos muestran ya, al menos en sus líneas generales, la marcha sucesiva de elaboración que produjo nuestro Pentateuco. Lo abigarrado del conjunto hace ver que los redactores sucesivos recojieron los documentos y los fueron pegando entre sí dejándolos intactos.

3r miembro. Para determinar el número de autores y clasificarlos, primeramente es preciso resolver otras dos

(¹) *Einleitung in das Alte Test.*, pp. 125, 126 (1912).

cuestiones preliminares: si las fuentes que emplearon los colectores fueron *escritas* ó solo de *tradición oral;* y en el caso de haberse servido de fuentes escritas, cómo procedieron en su empleo. Las fuentes fueron indudablemente *escritas* al menos en su mayor parte, como se infiere de lo expuesto acerca de las repeticiones y contradicciones del texto. Si las fuentes hubieran sido solamente orales, los colectores, como dueños de disponerlas á su gusto, habrían hecho desaparecer la antilogias sobre todo en la legislación, y también hubieran simplificado las narraciones repetidas. La presencia de *duplicados* y *contradicciones*, según eso, es señal evidente de originales escritos. Y con efecto, varias secciones son de tal índole que solo por escrito podían conservarse v. gr. los censos, las genealogías, los datos cronológicos etc.

Además, de algunos documentos se dice expresamente ser *escritos*, como sucede con los atribuidos á Moisés. Sobre todo se hace patente la índole escrita de las fuentes en la parte legal. Claro es que leyes contradictorias, por ejemplo las referentes á la edad requerida para el ministerio levítico, no podían pertenecer á la misma época; y en consecuencia, si solo se conservaban por tradición, los colectores las habrían armonizado, ó suprimiendo las que habían caído en desuso, ó declarando que ya no estaban en vigor. Y sin embargo, nada de eso hacen; sino que las proponen todas como prescripciones divinas; indicio patente de que las hallaron escritas y las tomaron de diversas edades de la evolución del derecho. Lo dicho, sin embargo, no excluye que los colectores utilizaran también datos tradicionales: los documentos escritos fueron sus fuentes principales, pero no únicas.

¿Y en qué forma utilizaron los colectores sus fuentes? ¿Sometiéronlas á un plan preconcebido y personal, conformándolas y modificándolas con arreglo á él; ó se limitaron á yuxtaponerlas, contentándose con una simple compilación? El examen del texto pentatéuquico manifiesta siguieron el segundo procedimiento; y solamente fueron modificadas en lo referente á la cronología, unico elemento

que revela una preocupación del último redactor [1]. Prueba de ello es la continuidad de la narración en la parte histórica, la cual sigue, por regla general, sin interrupción en cada documento, como se ve uniendo entre sí los fragmentos sucesivos de cada fuente. Así sucede en la historia de la creación, en la del diluvio, en la historia patriarcal. Aun en la cronología el vínculo de unión es muy laxo; y solo se cumple respecto de las secciones mayores; en los miembros menores falta ese enlace, como se ve en el cap. 38 del Génesis que rompe el hilo de la historia de José. Lo propio sucede en el cap. 18 del Exodo que supone la llegada al Sinaí, siendo así que esta no tiene lugar hasta el cap. 19. Otra prueba son las repeticiones y contradicciones: si el Redactor hubiera procedido como autor, habría eliminado una y otras.

Siendo la obra del Redactor una simple compilación, los documentos quedan en su forma original, aun después de hecha la compilación; y en consecuencia resulta posible y facil la clasificación de los mismos [2]; pues es claro que

(1) « Der Autor des Pentateuchs... nicht *eigentlich* als selbständiger Schrifsteller aufgefasst werden kann, sondern nur als ein bereits vorhandene Berichte *nebeneinanderstellender* resp. *ineinanderverwebender; nur selten* einmal harmonisierender Redaktor... Freilich die einzelnen Erzählungen im Allgemeinen eine chronologisch fortschreitende zusammenhängende Geschichte ergeben; aber die einzelnen Glieder *fügen sich dem Ganzen* keineswegs so harmonisch ein wie behauptet wird. Zu Beispiel, *zerreist* Gen. 38 den Zusammenhang der Josephgeschichte *ganz empfindlich* ». STEUERNAGEL, *Einleit. in den Hexat.* p. 258. 259. — Y DRIVER: « The Hebrew historiographer, as we know him, is *essentially a compiler* or arranger of preexisting documents: *he is not* himself an original author » (*Introd. to the Liter. of te Old Test.* p. 5, 1909). Más prudente y cauto DILLMANN se contenta con establecer que el Redactor retuvo los originales á la letra mientras le convino, ó le pareció indispensable (*Genesis*, Einleit. p. XVI). Esta regla pone á cubierto contra numerosas objecciones; pero se concilia difícilmente con el principio fundamental sobre la diversidad de autores, pues hace desaparecer su fundamento.

(2) Conviene fijarse bien en este punto, por ser uno de los más capitales en la teoría de las fuentes pentatéuquicas. « La posibilidad de distinguir y tratar por separado las fuentes *descansa en la circunstancia de que las partes* ó documentos de que consta el Pentateuco *fueron conservadas,* en general, en su forma primitiva ». (STEUERNAGEL, *Einleit. in den Hexat.* p. 259).

documentos varios, de diversas épocas y autores, han de presentar diferencias muy marcadas en lenguaje, estilo, opiniones, criterio etc. Fundada en estos axiomas obvios y capitales, la crítica ha hecho el análisis de los documentos, llegando á ciertas conclusiones generales y que todo el mundo admite como indudables; aunque en puntos accesorios no deja de existir variedad por las diferencias de criterio en la aplicación de los principios. Recorriendo la historia del análisis y la clasificación de los originales, los críticos han seguido tres teorías que propuestas según el orden histórico de su aparición y predominio, son la de los *documentos*, la de los *fragmentos*, la de los *suplementos*.

El primero que trató de distinguir y clasificar las diversas fuentes del Pentateuco fué Astruc, fundador de la crítica del Antiguo Testamento. Astruc distinguió sobre todo dos documentos mayores (1), caracterizados por la diversidad del nombre divino empleado por cada uno de sus respectivos autores. Si se compara por ej. la sección de la Cosmogonía mosaica (Gén. 1, 1-2, 4) con la sección que inmediatamente sigue, se observa que en la primera, ocurriendo haber de nombrar el autor á Dios 35 veces, constantemene lo hace empleando el nombre *Elohim* y nunca el de Jahve ni otro alguno, mientras en la sección siguiente ya no se emplea exclusivamente Elohim sino ó Jahve, ó Jahve-Elohim. No es posible que ambas secciones sean del mismo autor; porque no se concibe que un escritor para quien es indiferente emplear uno ú otro nombre divino, se sirva 35 veces seguidas exclusivamente del nombre Elohim, sin que ni una siquiera le venga á la pluma otro distinto. Es, pues, indispensable distinguir dos autores diversos para una y otra sección. Ahora bien, el fenómeno observado en esas secciones se repite constantemente por todo el Génesis y los primeros capítulos del Éxodo, siendo preciso en consecuencia llevar la distinción de autores cuando menos hasta Éxodo 3, 14. Astruc no extendió más allá la diversidad de documentos, refiriéndolos en su totalidad solo á la historia anterior á Moisés y á escritores que existieron antes de la época mosaica, reconociendo á Moisés como autor del Pentateuco, original y primario con respecto á los cuatro últimos libros; mediato y con dependencia de fuentes escritas más anti-

(1) Decimos *sobre todo* y *mayores*, porque en realidad Astruc distinguía 12 documentos que ordenó por columnas A.... M suponiendo que así había escrito Moisés el Pentateuco, ó mejor, Gen. 1 — Éx. 6. El orden actual no representa, según Astruc, el primitivo, y es debido á redacciones posteriores.

guas con respecto á la historia patriarcal y á la primitiva (1). La teoría formulada por Astruc es llamada de *los documentos* por fundarse en la admisión de piezas originales de considerable extensión. Astruc dió el nombre de *elohista* al escritor y al documento que emplea el nombre divino Elohim, y el de jahvista al escritor y documento segundo: esta nomenclatura ha sido respetada hasta el presente. Entre los católicos y á excepción de Alemania no tuvo resonancia la teoría de Astruc; pero en Alemania Eichhorn se apoderó del descubrimiento del crítico francés y se propuso continuarlo. Sin embargo, Eichhorn limitó sus progresos sobre Astruc á un estudio más detenido de los documentos elohista y jahvista, que dió por resultado señalar en cada uno de ellos nuevos caracteres distintivos, además de los nombres divinos (2). Por lo demás, tampoco extendió los documentos más allá de Éx. 3, 14, y así tampoco negó el orígen mosaico del Pentateuco. El procedimiento de Eichhorn, continuado luego por otros críticos para llegar á descubrir los nuevos caracteres fué sencillo: sometidos los documentos á ulterior análisis, observóse en ellos gran número de nuevas diferencias en el lenguaje, el estilo, el criterio religioso etc. El lenguaje del elohista aparece duro, su estilo conciso, regularizador, propenso á intercalar genealogías; presenta á los hombres ofreciendo sacrificios á la divinidad ya desde las primeras edades. El jahvista es por el contrario de lenguaje flexible: su estilo es elegante, omite ó abrevia las genealogías, no atribuye á los hombres primitivos el culto en forma de sacrificios (3).

Estos nuevos caracteres observados por Eichhorn y otros críticos posteriores condujeron á ulteriores y fecundísimos resultados cuales fue-

(1) Astruc se mostró católico sincero y práctico; pues además de que su fin al proponer la teoría fué defender mejor el *origen mosaico* del Pentateuco, sometió sus enseñanzas al Magisterio de la Iglesia.

(2) Steuernagel (*Einleit. in das Alte Test.* p. 127) dice esto mismo de Eichhorn; pera añade que distinguió decididamente de Moisés al Redactor. Así es (*Einleit. in das A. Test.* 1823 tom. 3 p. 337); y atribuye al último la sección Deut. 34, 1-3 además de la simple compilacion de los escritos mosaícos. Pero admite que estos 1º fueran depositados por el Legislador en el Arca, rubricados de propia mano; 2º que su amplitud abraza *todo nuestro Pentateuco* á excepción únicamente del cap. 34 del Deuteronomio. (Véase el lugar citado).

(3) Eichhorn se limitó á señalar estas diferencias: « el documento ó fuente jahvista ordena sus genealogías bajo el punto de vista *cosmográfico;* la fuente elohista bajo el *cronológico*.... la fuente jahvista sigue intencionadamente la historia de los *inventos*... la elohista solo se ocupa en el origen de las familias israelíticas... la fuente jahvista documenta sus relatos siempre que puede con *cantos poéticos*... » *Ibid.* p. 420. — Los caracteres restantes son descubrimiento de críticos posteriores como Schrader y otros. Véase De Wette Schrader, *Einleitung in das Alte Testament* p. 267 (8ª edición 1869).

ron: el descubrimiento de nuevos documentos y la extensión tanto de estos como de los ya conocidos anteriormente, al Pentateuco entero. Merced á los nuevos caracteres notóse en algunas secciones que al lado del nombre divino *Elohim*, lo que impedía atribuir la sección al jahvista, ocurrían otros rasgos de lenguaje y estilo que tampoco se adaptaban al elohista primitivo. Era menester, según eso, admitir otro nuevo documento y autor, el Elohista 2º [1]. Por este procedimiento, á medida que se iba estudiando más á fondo cada documento, por un lado se fueron multiplicando los caracteres literarios, estilísticos y de criterio religioso en cada uno; por otro, se echó de ver que los documentos descubiertos no cesaban en Éxodo 3, 14 sino que se extendían á todo el Pentateuco y aun al libro de Josué, demostrando así, al mismo tiempo que la pluralidad de documentos en los cinco libros llamados de Moisés, el orígen reciente de su compilación; porque si los documentos eran ya posteriores á Moisés, pues reaparecen en la historia de la conquista de Canaán, mucho más debía serlo su coleccionamento en la compilación histórico-legal llevada á cabo más tarde. Por lo mismo, tampoco pudo terminarse el relato en la parte histórica con la muerte de Moisés dejando la historia sin su cláusula natural, la ocupación de Palestina; sino que debió abrazar también el libro de Josué para formar no el *Pentateuco,* sino el *Hexateuco,* según el lenguaje corriente ya entre los críticos protestantes y neocríticos modernistas.

La exageración en el procedimiento de proponer nuevos y nuevos documentos distintos y, por lo mismo, de breves dimensiones, dió origen á la teoria *fragmentista,* según la cual el Pentateuco es el resultado de la reunión de gran número de piezas brevísimas llamadas por esa razón *fragmentos.* Dos fueron los principales fundamentos de la hipótesis: la existencia de ciertas secciones de estructura singular é irreducibles á autor conocido, como los capítulos 14 y 23 del Génesis; y los títulos y cláusulas que á menudo ocurren en la legislación y en la historia pentatéuquica. La teoria fragmentista no hizo fortuna: echóse de ver muy pronto que el Pentateuco, aunque de caracter compilatorio, no carece de cierta unidad de conjunto, cuando menos en la cronología, que hace imposible la descomposición en fragmentos menudos é independientes entre sí. Era, pues, necesario explicar esa continuidad; y así, abandonada la hipótesis fragmentista, creyóse que la composición del Hexateuco solo podía explicarse mediante la admisión de un documento que le recorra de extremo á extremo, y al cual se agregan otros en calidad de complementarios: de aquí el nombre de hipótesis de los *suplementos.* Al presente tampoco ésta satisface, por haberse advertído que además de la unidad cronológica del conjunto, existe otra literaria en las mismas fuentes tomadas por separado. Desde el cap. 1 al 19 del Génesis, tanto la parte elohista como la jahvista presentan, se dice, cada una de por sí un relato continuado é inde-

[1] Suele atribuirse el descubrimiento del tercer documento á Hupfeld: en realidad se debe á Ilgen.

pendiente, circunstancia que demuestra no ser las secciones jahvistas un puro complemento adyacente y fragmentario del documento elohista, sino otro documento de índole análoga al del elohista con su unidad y continuidad propia. Así se vió obligada la crítica á volver á la hipótesis primitiva de los documentos, aunque modificada, ya por la segregación del Deuteronomio, ya por la admisión de más de dos documentos mayores, extendidos además, ya se entiende, á todo el Pentateuco.

3. Examen de la teoría de las fuentes: los duplicados y contradicciones

Expuesta la teoría de las fuentes pentatéuquicas, pasemos á hacer de ella un examen imparcial analizándola en cada una de sus partes. Pero antes de descender al análisis de las piezas del razonamiento, será muy útil hacer preceder algunas reflexiones sobre su conjunto. Empecemos por el último Redactor. La crítica se complace en reconocer en él al representante quizá más distinguido de una escuela que en la especulación teológica había llegado á recoger los frutos más sazonados del Profetismo. Su concepto sobre Dios es altísimo; su Dios es el Dios transcendente, único, criador de cielos y tierra, omnipotente, en una palabra tal cual aparece en el Génesis; más aún, cual está descrito en aquella sublime definición todavía no superada: *soy el que soy, ó el que es:* y con respecto á sus atributos morales, autor del Decálogo, santo, y que desea santo á su pueblo como lo es él mismo. Y sin embargo, ese mismo Redactor es tan incapaz en sus aptitudes críticas y de análisis, que no sabe distinguir repeticiones y contradicciones las más obvias y elementales. Ese que tan alto concepto alcanza de la moralidad y de la santidad, incurre á sabiendas en una impostura gravísima, cual es hacer pasar como escritos dictados por Dios y redactados de mano de Moisés, documentos en que sus maestros y él han tenido la mayor parte! Se replicará que una cosa es poseer altísimos conceptos especulativos sobre la divinidad y otra muy distinta poseer aptitudes críticas: una cosa proponer teorías purísimas sobre la moral, y otra despojarse del fanatismo y zelo religioso que todo lo reputa lícito cuando se trata de obtener

un fin sagrado. Pero no es facil persuadirse de desnivel tan extremo cuando se trata no de puntos de crítica sutiles y elevados, sino tan sencillos como dos *historias seguidas* de la creación y que al decir de la crítica tan abiertamente se contradicen: ó cuando el fraude consiste en imponer como revelación divina todo un cuerpo completo de legislación.

Pero no es eso solo: los críticos conceden á los miembros de la escuela sacerdotal tal sagacidad crítica que uno de ellos logra fingir el origen mosaico del código levítico ó sacerdotal con pasmosa habilidad (1): otro ú otros rehacen la historia revisando y corrigiendo en los documentos antiguos de esta todo aquello que no se armoniza con la constitución teocrática de Israel fingida por el Código Sacerdotal (2). Y sin embargo, otro miembro de la misma escuela es por la misma época tan inepto que no acierta ó á descubrir, ó á armonizar las contradicciones más vulgares en el libro mismo con el cual se había armonizado ó tratado de armonizar la historia entera en los libros restantes! Ni ocupa un puesto cualquiera en las filas de la cohorte sacerdotal: es nada menos que el encargado de dar la última

(1) « El Código sacerdotal se guarda de toda remisión á tiempos posteriores; y del mismo modo á la vida sedentaria en Canaán,..... se mantiene rigorosamente dentro de la situación de la vida nómada del desierto, y con toda seriedad se propone pasar por autor de una legislación del desierto. Y en efecto, con su Tabernáculo portátil, con su campamento ambulante y con toda su apariencia restante de arcaismo, hasta tal punto logró encubrir la verdadera fecha de su redacción, que sus numerosas contradiciones materiales con la antigüedad anteexílica, ampliamente conocida de nosotros por otras fuentes, solamente se presentan á nuestro espíritu como señales de la habilidad con que se levanta por encima de toda época histórica, y á fuerza de inmemorial, apenas está en contacto con ella ». WELLHAUSEN *Proleg.* p. 10. Es decir, que el autor del Código sacerdotal no solo no incurre por todo el discurso de su libro en descuido ninguno que denuncie su verdadera data cronológica, sino que únicamente á fuerza del perfectisimo conocimiento que tiene Wellhausen de la historia de Israel antes del cautiverio ha logrado este crítico sorprender *algunos indicios* de la lejanía casi inaccesible en que el escritor judío sabe colocarse.

(2) Bien sabido es que según la crítica heterodoxa, la escuela sacerdotal sometió á severa revisión toda la historia antigua para armonizarla con el *Código sacerdotal.*

mano á la grande obra del sacerdocio! ¿quién devorara tales absurdos? ¡Y sin embargo los admite la crítica y hace de ellos la base de esa construcción de que tan ufana se muestra! (1) Pero hay más: el Redactor procedió por una parte como simple compilador: he aquí otro canon de la crítica, y la base para distinguir y clasificar los documentos: « éstos se hallan después de la compilación en la misma disposición que antes »; por eso es posible y facil distinguirlos y clasificarlos: y sin embargo, al mismo tiempo el redactor « *corta, añade, modifica* los documentos *según lo exigía la unidad de la obra* y los fines del compilador » (2). « El orden de las partes (de un documento) ha sido á veces destruido, al parecer por la redacción; y en ocasiones, secciones completas que el contexto exige, han sido suprimidas únicamente en obsequio de narraciones paralelas de otras fuentes » (3). Si el Redactor (último ó no) tuvo advertencia y discreción para *cortar, añadir, modificar* las fuentes según su plan, ¿cómo puede asegurarse que procedió *como simple compilador, no como autor?* Si tuvo el buen sentido crítico de *suprimir* secciones y *sustituirlas* por otras á fin de evitar *repeticiones* en la compilación, ¿cómo no le tuvo (ó él ó el último Redactor que naturalmente debió ser escogido en proporción con la empresa que se le encomendaba) para no hacer lo mismo v. gr. en Gén. 1 y 2, ó en 12 y 20, ó en 16 y 21 dejando tantas repeticiones y contradicciones tan de bulto según pretende la crítica? Y si halló « todos los documentos ó secciones igualmente autorizadas » y esta fué la causa de no osar cambio ninguno, ¿cómo los pudo realizar tan graves en otras ocasiones?

Pero pasemos ya al examen directo de los argumentos. Y empezando por el primero y fundamental, de las repeticiones y contradicciones, base de toda la fábrica levantada por la crítica, respondemos que la mayor parte de las pre-

(1) « En este trabajo ha empleado la crítica tal aparato de diligencia, sutileza y concepción genial, que ha llegado á completar una obra de la que el teólogo puede estar ufano » (GUNKEL, *Comm. in die Gen.*, *Einl.* p. LXXII).

(2) *Il Programma dei Modernisti,* p. 28.

(3) STEUERNAGEL, *Einl. in den Hexateuch,* p. 279.

tendidas repeticiones, no lo son. No lo es la de los capítulos 1 y 2-3 del Génesis; porque el cap. 2 continúa la narración del 1° y no tiene por objeto la creación primera del mundo, sino la incoación de la historia de la humanidad. Es verdad que la creación del alma y de la mujer pertenecen á la obra del sexto dia, y que, en consecuencia, cronológicamente hablando, debería colocarse en el cap. 1°; pero el escritor omitió en ese capítulo la descripción extensa y detallada de la obra de ese dia contentándose con compendiarla diciendo que Dios « crió al hombre » ó á la especie humana « en varón y hembra », porque allí solo se proponía Moisés dar un cuadro sumario del origen del Universo, según las principales categorías de los seres que le componen. Mas como la explicación de la excelencia del alma y la de las relaciones fisiológicas y morales de varón y hembra, aunque necesaria y dentro de su plan, exigía mayor amplitud, por ser en gran parte base de la historia moral del hombre y la familia, reservóla para el capítulo siguiente como incoación de la historia propiamente dicha del género humano, que da comienzo en ese capítulo, una vez terminada y dejada á un lado la creación general. Según estos principios debe explicarse el argumento del v. 7: aquí se propone Moisés explanar lo que sumariamente había dicho en 1, 27 sobre la semejanza del hombre con Dios, especificando el proceso de la formación del hombre y declarando el fundamento en que estriba aquella semejanza; que es la inmaterialidad y espiritualidad del alma humana. Es verdad que el texto hebreo emplea la forma directa: « y formó Dios... » pero ¿quién ignora que la lengua hebrea carece de formas de subordinación, y que se vé precisada á emplear las de simple coordinación?

Tampoco el v. 9 habla de la creación primera de las plantas: la circunstancia de limitarse el escritor á solo *un jardin*, es ya señal manifiesta de ello, pues el mundo de las plantas no se circunscribe á solo el recinto donde Dios colocó á Adán y Eva; pero lo confirma con mayor distinción el destino del Eden que es ser habitación del hombre: trátase, pues, según eso, de dar principio á la historia del mismo, expresando el lugar donde Dios le colocó, y que fué teatro

de su tentación y caída. Por último, en el v. 19 se *recuerda* la creación de los animales no como objeto directo y nuevo del relato, sino en orden á la presentación de los mismos ante Adán en prueba del dominio que éste ha de ejercer sobre ellos: es bien sabido que la imposición de nombre, principalmente entre los hebreos, era prerogativa de aquel que tiene señorío sobre la cosa ó persona á la que se impone el nombre. Aquí también el régimen ó forma directa: « *é hizo* el Señor de la tierra todos los animales... » en realidad debe trasladarse por construcción *indirecta* como lo hizo S. Jerónimo: « *formatis* igitur de limo terrae cunctis animantibus... » [1].

El ejemplo siguiente tomado de la historia del diluvio 6, 19-20 y 7, 2. 3 ofrece en efecto una repetición, pero justificada: en 6, 19. 20 da Dios á Moisés una regla general: en 7, 2. 3 completa sus instrucciones añadiendo detalles que antes omitió por no multiplicar órdenes no indispensables en una primera intimación general. La repetición relativa á la dispersión de los pueblos en los capitulos 10 y 11 tiene una explicación parecida. Moisés reserva la narración propiamente dicha de la dispersión del género humano para el capítulo 11; pero como al escribir el Génesis no se propuso únicamente trazar un relato seguido de los acontecimientos, sino que su intento fué trasmitir además otras noticias que ilustrasen el discurso central de la historia; antes de proponer la narración propiamente histórica, es decir, enlazada con los acontecimientos que la ocasionaron, da en el cap. 10 una magnífica ilustración etnográfica, la cual por su naturaleza misma, y por la forma en que la propone Moisés no podía enlazarse con el relato histórico propiamente tal. Este, en el método de Moisés va ceñido á la sucesión genealógica depositaria de la promesa mesiánica, mientras el argumento de la Tabla se difunde por nume-

(1) Novísimamente el Dr. SCHULZ *(Doppelberichte im Pentateuch)* pretende vindicar la pluralidad. Llama no poco la atención que después del Motu proprio de 18 de Nov. de 1907 escriba un católico en esta forma y tanto más cuanto no propone el Dr. Schulz razón alguna que no fuera muy conocida.

rosas ramas laterales. Después, terminada la *tabla etnográfica* y desembarazado de ella, vuelve á tomar el hilo de la narración interrumpido en 9, 29 para dar lugar á la Tabla.

Siguen los episodios de Sara con Faraón y Abimelec (capp. 12 y 20). ¿Por qué no pueden ser dos casos distintos? ¿No son en efecto distintos los reyes, distintos los lugares donde tiene lugar el suceso, é igualmente distintos los acontecimientos que preparan la escena y la subsiguen? Pero para la crítica basta que Sara se vea expuesta á un peligro análogo y que previéndolo Abrahán le sugiera el mismo expediente de declararse hermana suya, para identificar los sucesos. ¿Pero en el espacio de 35 años no pudieron tener lugar dos casos parecidos? Ni basta la circunstancia de la edad de Sara en el segundo de ellos (90 años) para tenerle por inverosímil. No hemos de juzgar de las costumbres de aquellas edades y países por las nuestras: en muchos pueblos era entonces tal el desenfreno, que todo pasajero, aun varón, era profanado, como sucedía en Sodoma; y semejante abominación pasaba por un derecho. Un caso parecido se lee en la historia de los Jueces de los habitantes de Gabaa por haberse propagado á los mismos israelitas ese abuso de los cananeos que después de la conquista habían quedado esparcidos entre los hijos de Israel. Tales ejemplos hacen ver que no era precisamente la belleza ó la juventud la que daba lugar á profanaciones semejantes. No es, pues, estraño que los soberanos considerasen como una prerogativa de la soberanía la de apropiarse las mujures no casadas que de países extraños llegaban á sus reinos [1]. Por lo demás 90 años entonces corresponderían á unos 50 ó menos al presente; y en una mujer como Sara, de belleza excepcional y no marchitada con los estragos de enfermedades y partos, pueden concebirse sin dificultad disposiciones tales que todavía pudiera excitar el apetito. Guardada la proporción de edades, no son una paradoja,

[1] Ni es exclusivo de esa época semejante privilegio: « los reyes de Oriente, dice Olearius, se han atribuido siempre el derecho de introducir en su harem todas las mujeres no casadas que les parecía conveniente ». Véase Vigouroux, *Le Bible et les déc. mod.*, 1, 455.

aun en nuestros días, ejemplos análogos; y si no se tratara de la Biblia sino de historia profana, los críticos á lo más se reirían de la excentricidad del príncipe, y nadie pondría seriamente en duda el caso.

La repetición de la alianza de Dios con Abrahán en Gén. 15 y 17 tampoco puede ofrecer dificultad seria: trátase simplemente de reiterar Dios al Patriarca la protesta de su fidelidad y constancia en lo prometido al tiempo de la vocación. ¿No se hacen mil veces dos amigos semejantes protestas? David y Jonatás renuevan tres veces en breve tiempo el juramento de mutua amistad 1 Reg. 18, 3; 20, 16 y 20, 42 y bajo la misma fórmula ó muy semejantes. La razón de proceder Dios con Abrahán en esa forma era doble: probar por una parte la fe y constancia del Patriarca, y hacerle ver por otra al tiempo del cumplimiento de la promesas que estas no habían sido ilusión, sino verdaderas comunicaciones divinas. Lejos de probar esas repeticiones diversidad de autor, son por el contrario, como ya lo hicimos ver, demostración patente de su identidad; pues cada una de esas nuevas escenas en que la promesa se renueva, es una remisión á la vocación y sus circunstancias en 12, 1. 2.

Los pasajes Éx. 3 y Éx. 6 representan escenas distintas y cuya repetición está perfectamente justificada. La distinción es manifiesta por la diversidad de lugares y coyunturas en que tiene lugar la visión: la del cap. 3 en el Horeb, y la del 6 ya en Egipto. La justificación de la segunda se descubre facilmente por las circunstancias. Moisés se encuentra en situación comprometida, pues Faraon no le escucha y los israelitas se vuelven contra él al verse más oprimidos del tirano. En tal coyuntura, era natural el abatimiento en Moisés; y en consecuencia una necesidad de parte de Dios acudir en auxilio de su siervo y confortarle en sus aprietos. Con respecto á la manifestación del nombre divino יהוה en ambas apariciones: *sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos: hoc nomen ac memoriale meum* (3. 14. 15) y: *nomen meum Iahve non indicavi eis* (ó mejor: *nomine meo Iahve non innotui eis* 6, 3); hay esta diferencia, que si bien sustancialmente ambas dicen lo mismo, no obstante

en la segunda, la manifestación del nombre divino se expresa con mucho mayor énfasis. En la primera dice Dios á Moisés: « yo me llamo *el Fiel* »; en la segunda: « no me manifesté (en obras) *como el Fiel* á los Patriarcas »; porque aunque les hice la promesa de darles el país de Canaán, no la cumplí con ellos como voy á cumplirla ahora con vosotros.

En el suceso de las codornices Éx. 16 y Núm. 11 efectivamente hay la repetición del mismo fenómeno; pero nada tiene de extraño que ó por causas naturales análogas bajo el imperio de la providencia, ó por acción inmediata de esta, quisiera Dios proveer dos veces de alimento á su pueblo en el desierto.

Con respecto á las repeticiones de la parte legal ha de advertirse 1°) que el Deuteronomio es una fervorosa exhortación á la observancia de la ley; y así no es nada extraño que en los discursos de ese libro se repitan algunos capítulos principales de la legislación precedente. Fuera de la índole parenética del argumento, lo exigía la indocilidad y cualidades infantiles de gran parte del pueblo: según eso, del catálogo de cargos deben desde luego descartarse las secciones deuteronómicas 2°) Tocante á las reiteraciones que ocurren en los tres libros restantes, adviértase que la segunda de las razones apuntadas en el núm. precedente es extensiva también á esos libros. ¿Quién duda que la repetición de los capítulos 12 y 13 del Éxodo sobre la Pascua obedece á ese motivo? Además, Moisés se dirigió á dos generaciones distintas: á la de los que salieron de Egipto y presenciaron ya en edad madura las escenas del Sinaí con la siguiente promulgación de la legislación sinaítica: y á la de sus hijos al fin del viaje por el desierto, y los cuales en el Sinaí eran párvulos: esta circunstancia explica la semejanza de ciertos pasajes no solo en el Deuteronomio, sino tambien en la legislación moabítica. 3°) A veces no son repeticiones sino que la ley es propuesta bajo diversos aspectos y por razón de diversos objetos ó ritos que en una y otra sección se preceptúan. Así leyendo el cap. 23 del Levítico y el 28 de los Números que contienen prescripciones sobre el sábado y las tres grandes festividades anuales, se

advierte que en el primero se trata de las festividades, ocurrentes en el curso del año en calidad de días consagrados al Señor; en el segundo por razón de ritos y sacrificios determinados que deben praticarse en esos días. El título de la primera ley es: estas son *las fiestas* que habeis de celebrar: el de la segunda: estan son *las oblaciones* que en los días solemnes habeis de presentar. En las corporaciones ó comunidades religiosas, por ejemplo, una lista señala sus fiestas propias; otra las Misas que en esos dias se han de celebrar; otra ciertos desahogos ó remisiones de la tirantez ordinaria que pueden permitirse en tales días. ¿Se sigue de aquí diversidad ni de épocas, ni de legislador?

Estas observaciones bastan para desvirtuar el valor de los *axiomas* de la crítica fragmentista, sin que sea menester ir examinando caso por caso las listas de objeciones fundadas en tales axiomas.

Dos capitulos, sin embargo, han hecho fuerza aun á escritores católicos de sana ortodoxía, y defensores decididos de la tradición pentateúquica: las secciónes relativas á los diezmos y á la edad en que debían dar princípio los levitas á su ministerio.

En cuanto á los diezmos, este tributo sagrado ocurre *cinco veces* en el Pentateuco. La primera en el Levítico 27, 30-33. Prescríbese en esta sección el pago del diezmo que alcanza á los frutos y á las bestias. Debe darse la décima parte de todos los frutos, y una cabeza de ganado mayor y menor por cada diez en todos los rebaños. La segunda en los Números 18, 21-32. En esta prescripción, supuesta la existencia de la carga de los diezmos 1°) es asignada á los levítas como retribución por su ministerio: « he dado, dice Dios, á los hijos de Leví como posesión los diezmos todos de Israel »; añadiéndose que la tribu de Leví no alcanzará una suerte en el suelo de Canaán, por tener su equivalente en el diezmo. 2°) impónese á los levitas *el diezmo del diezmo* para el sacerdocio: este diezmo extraído por los levitas del diezmo que á su vez reciben del pueblo serviráles ante Dios como si lo diesen *de la era ó del lagar*. El pasaje tercero es Deut. 12, 6. 11. 17. Ordénase aquí que el diezmo *se lleve al santuario: « en aquel lugar* ofreceréis vuestros diezmos... Allí llevaréis todo lo que os ordeno, los holocaustos y víctimas, *los diezmos...* ». El cuarto lugar es Deut. 14, 22-29: el diezmo es lo mismo que en el cap. 12, pero se añaden dos nuevos artículos: el 1° que si el santuario está distante, se puedan llevar las ofrendas no en especie sino en dinero para el más cómodo transporte, comprando luego de ese dinero víctimas y ofrendas en el lugar del Santuario. El 2° que cada tres años se separe un diezmo trienal de todo lo que naciere en el trienio, para ser repartido entre los

pobres y los levítas. El último pasaje es Deut. 26, 12-15 donde se prescribe una plegaria que deberá recitarse al distribuir el diezmo trienal.

Comparando entre sí estos pasajes se observa que mientras en el primero del Levítico se prescribe en términos expresos el diezmo de frutos y *ganados*, ya en el segundo Núm. 18 no se hace mención sino de *los frutos*: con respecto á los animales solo se habla de *primicias*, del primogénito ó los primogénitos. Tampoco en los restantes se vuelve á mencionar el diezmo de *ganados*. De donde se infiere que al tiempo de promulgarse la ley de los Números, ya había caído en desuso parte de la prescripción levítica; y así entre una y otra debió mediar un considerable lapso de tiempo. Si luego comparamos las dos primeras con la tercera y cuarta, sobre todo con ésta última Deut. 14, obsérvase una doble mudanza: por una parte el israelita no se despoja del diezmo, sino que dispone de él como dueño y en provecho propio, en festines sagrados. « Separarás cada año la décima parte de todos tus frutos y comerás en la presencia del Señor tu Dios, el diezmo de tu grano, en el paraje que eligiere para que sea invocado allí su nombre » [1]. Por otra los levitas que merced al pingüe diezmo que percibían cuando este se extendía á frutos y animales y se pagaba con regularidad, vivían con desahogo; en la época en que se escribía la sección deuteronómica 14, 22-29 habían venido á tal situación que el levita es comparado con los indigentes y casi mendigos. Entre aquellos á quienes ha de extenderse la invitación al banquete del diezmo anual, uno es « el levita que mora dentro de tus puertas » [2]; y con la circunstancia de ser advertido el ciudadano israelita de « no abandonar al levita, pues no tiene otra herencia » que la generosidad del invitante [3]. E inmediatamente hablándose del empleo del diezmo trienal, entre los beneficiados por él, al lado del peregrino, el pupilo y la viuda se cuenta igualmente « el levita » [4].

Imposible, se dice, que las secciones recitadas pertenezcan á la misma época; pues representan disposiciones legislativas muy diferentes y un estado social completamente diverso. La historia del pueblo de Israel nos suministra la clave para la solución del problema. En la historia de los Jueces aparecen diversas veces en escena *los levitas* reducidos á situación muy semejante á la descrita ó supuesta en el último pasaje del Deuteronomio. Esta sección en consecuencia, pertenecerá á esa edad, ó á otra posterior. Ni es extraño que en época posterior á Moisés, se hicieran adiciones á la ley incoada por este: el Código mosaico no representaba un conjunto de disposiciones sin vida: era, por el contrario, una legislación destinada á vivir y desenvolverse. Y de hecho nos consta que Josué y Samuel introdujeron modificaciones y adicionaron la ley mosaica.

No puede negarse que los pasajes objetados ofrecen dificultad; pero

(1) Deut. 14, 22. 23.
(2) Ibid., v. 27.
(3) Ibid.
(4) Ibib., v. 29.

la solución propuesta, que es de Hoberg y de Hummelauer, no hace otra cosa que sustituir á una dificultad otra más grave. Porque en realidad, tan grave es admitir esa explicación, como que equivale á conceder á la teoría de la división de las fuentes todo lo que necesita para llegar á sus últimas consecuencias. En efecto, la solución propuesta supone que en la cláusula de la legislación moabítica (Núm. 36, 13); en los títulos é introducciones á Núm. 18, 8-24 y 18, 25-32; en la cláusula Deut. 31, 9. 24 y las introducciones á las secciones deuteronómicas sobre los diezmos, el nombre de *Moisés* representa una pseudonimia, y que bajo esa denominación fingida se oculta en realidad otro legislador distinto de Moisés. Y si esto se concede en estas secciones ¿por qué no en todo el Deuteronomio? ¿y por qué no en otras muchas secciones de la legislación sinaítica y moabítica? Porque si la razón es la dificultad de conciliar el contenido de las secciones, con la evidencia de los hechos históricos que denuncian con su paralelismo la época reciente de las disposiciones legales respectivas, las mismas razones alega la crítica heterodoxa en favor de su construcción literaria.

Pero veamos si la dificultad es tan apremiante como parece y se pretende. Se dice que en la sección de los Números 18, 21-32 desaparece ya el diezmo de los ganados. Pero no se descubre el fundamento de esta afirmación. El v. 21 dice textualmente: « A los hijos de Leví he dado *todos los diezmos* de Israel ». Naturalmente, como hasta aquí no aparece en el Pentateuco otra disposición legal sobre diezmos que la de Levítico 27, 30-33 lo obvio y natural es entender que á la sazón está vigente esa ley, y en consecuencia, que la expresión: *todos los diezmos.* se extiende al diezmo de los frutos y de los ganados. En lo restante de la sección nada se descubre que se oponga á esta interpretación, ó que limite los diezmos entonces en vigor á solos los frutos. Es verdad que en los vv. 27 y 30 al hablar del diezmo que los levitas han de dar á los sacerdotes deducido del diezmo general percibido por ellos de todo el pueblo, se dice que « les será reputado como de la era y del lagar »; pero obsérvese que esto se dice á modo de ejemplo, y que no es menester se extienda este á todos los artículos á los que se extiende el diezmo del pueblo. La misma explicación debe aplicarse á todas las frases análogas que ocurren en las disposiciones deuteronómicas sobre el diezmo. Pero cuando en estas se prescribe directamente el diezmo, nada se descubre que lo limite á solos los frutos. Deut. 12, 6 dice así: « y ofreceréis allí (en el Santuario) vuestros holocaustos y sacrificios, *vuestros diezmos* y la primicia de vuestra mano ». Por lo mismo que se dice *vuestros diezmos* מַעְשְׂרֹתֵיכֶם y no *vuestro diezmo* מַעְשַׂרְכֶם no solo no hay motivo para restringir el diezmo, sino más bien le hay para suponerlo de doble especie, de frutos y ganados.

Tocante á la situación angustiosa que parecen revelar en los levitas las secciones deuteronómicas 14 y 26, no se ve por qué no puedan las expresiones explicarse de la condición creada á los levitas desde la primera institución de los diezmos. Solo se recuerda al contribuyente que no olvide la situación del levita que está atenido al diezmo que de él ha de percibir; y que si es negligente en su pago, el levita queda reducido á la miseria. Lo único que hay derecho á concluir es que Moisés, como

tan conocedor del pueblo para quien legislaba, preveía que la solución puntual del diezmo había de encontrar graves dificultades en el corazón interesado de muchos israelitas. Tampoco debe juzgarse de la situación económica ó de la estrechez de los llamados *pobres* en Israel por los mendigos de nuestras sociedades: aquella sociedad empezaba entonces y no existían en ella los espantosos desniveles de las nuestras: además, es sabido, porque lo expresa terminantemente el legislador hebreo, que Moisés apuntaba á que no hubiese *pobres* en Israel. No debe, pues, juzgarse de la situación de los levitas tomando por criterio nuestras sociedades, sino la israelita. Los episodios del Libro de los Jueces no presentan á los levitas tan deprimidos como la objeción supone: por el contrario, el caso de Micas muestra más bien que eran estimados, buscados y bien retribuidos, si bien por los desórdenes de la época y la falta de una autoridad civil firme y robusta, habíanse mezclado graves abusos y supersticiones.

Una prueba patente de que las disposiciones varias sobre el diezmo no son incompatibles se descubre en el hecho histórico incontestable de haberse observado todas ellas simultáneamente en el último período de la historia judaica, desde la promulgación de la nueva constitución del pueblo por Esdras hasta la destrucción de Jerusalén por los romanos. Josefo protesta que de tiempo inmemorial los judíos de Palestina velaban con exquisita escrupulosidad por la conservación y no menos por el cumplimiento exacto de la legislación pentatéuquica en la forma en que se nos ha trasmitido hasta el presente.

La dificultad relativa á los levitas es la siguiente. Núm. 4, 3. 23. 30 se repite por tres veces que los levítas entran en el ejercicio de sus cargos á los 30 años: por el contrario, Núm. 8, 24 son admitidos á los 25. — No es dificil la solución: en el primer pasaje se trata de los que han de transportar en hombros por el desierto durante las marchas las piezas del Tabernáculo desarmado y convenientemente dispuesto primero por los sacerdotes; en el segundo de los ministerios sagrados en las solemnidades del culto y en el servicio cotidiano del Santuario. La razón de la diferencia es que para el primer ministerio se necesitaban mayores fuerzas. Ni debe llamar la atención la edad señalada: cuando la vida media era de 120 años, la edad de 30 venía á ser como ahora la de 22 ó 24.

Como prueba y ejemplo de *contradiciones* señala Steuernagel en primer lugar la de que mientras en unas secciones el estilo es *esquemático*, es decir, donde ocurren listas, catálogos, formularios, disposición simétrica por miembros breves y además *pesado*, en otras corre facil y flúido. Cítanse los ejemplos de Génesis capítulos 1 y 5; Núm. 7, 12 sigg. — Recuérdese la juiciosa observacion del Cardenal Mai hablando del estilo vario de S. Agustin. No era el Card. Mai un escritor que desconociese la crítica de documentos; y sin embargo se guardaba muy bien de atribuir á escritores diversos producciones que testigos competentes declaraban pertenecer al mismo autor, teniendo presente que la variedad puede proceder de muchas otras causas. ¿Cuál es el argumento del cap. 5 del Génesis y del cap. 7 de los Números objetados por Steuer-

nagel? El del capítulo 5 del Génesis es la genealogía de los setitas. ¿Y podía un escritor cualquiera emplear otro estilo al describir una genealogía? ¿No vemos que todos los escritores bíblicos emplean el mismo hasta S. Mateo y S. Lucas? ¿Y el argumento de Núm. 7, 12-28? La relación de las oblaciones que presentaron ante el Tabernáculo en su dedicación solemne los príncipes del pueblo. ¿Y podía expresarse en otra forma una relación detallada del acto? Dígase otro tanto del cap. 1 del Génesis que es la Cosmogonía, en la cual el autor se propuso dar un breve sumario de la creación de los seres. Cualquiera que hubiera escrito las tres secciones hubiera empleado parecida forma de estilo.

No queremos decir con esto que las secciones Gén. 1, 1-2, 4 y Gén. 5, 1-29 no puedan representar documentos previos que utilizara Moisés para la composición de su libro; pero si no se consideran más que las relaciones de contexto que enlazan una sección con otra, el argumento no tiene ningún valor. Para la historia primitiva Moisés no disponía de aquella copia de información que para la historia de los primeros Patriarcas de Israel: además tampoco tenía interés en detenerse en dilatadas narraciones de aquellos remotos tiempos: él tenía su vista fija en la historia israelítica, y aunque creyó oportuno hacerla preceder de la general de la humanidad desde la creación, bastábale para su fin servirse de las genealogías patriarcales como vehículo histórico y fianza cronológica para manifestar la continuación legítima y real del relato hasta los orígenes de Israel. Y aunque él mismo hubiera por su cuenta ordenado las memorias de que disponía, nada tiene de extraño que les hubiera dado en ambas secciones la forma que presentan.

Análoga solución debe darse á la segunda dificultad. Algunas secciones, dice Steuernagel, presentan ciertas formas literarias que no se descubren en otras. — ¿Cuántas veces sucede que un escritor se siente á ratos llevado en alas de la inspiración, durante la cual brotan los conceptos y las formas de expresión más ó menos felices, mientras en otras ocasiones languidece y se agota aquel manantial, resultando en la producción literaria las desigualdades consiguientes?

Gén. 4, 26 Dios es invocado bajo el nombre *Jahve* y Éx. 3, 13 sigg. y 6, 14 se consigna en términos expresos que Moisés desconocía aún ese nombre. — No es cierto que en Gén. 4, 26 se diga haber Enós empleado el nombre mismo material de *Jahve;* el pasaje puede muy bien expresar que Enós, empezó á invocar el nombre de Dios, es decir, á emplear plegarias donde se invocaba á Dios bajo una ú otra advocación. *Invocar el nombre de Dios* en el lenguaje bíblico ni es precisamente pronunciar su nombre, ni menos pronunciarle bajo un sonido determinado: en Gén. 4, 26 el escritor sagrado emplea para designar á Dios el nombre Jahve que él usaba; pero los hombres primitivos pudieron emplear y emplearon otros nombres, como que no hablaban la lengua hebrea. Ni se objete que esto es un descubrimiento de la filología moderna, pero que el autor de Gén. 4, 26 no opinaba así, sino estaba persuadido de que el hombre primitivo no tuvo otra lengua: no tiene visos de probabilidad semejante aserción. Abrahán y los Patriarcas hebreos no

desconocían la historia filológica de su patria ó primer origen; y no ignoraban cuál era la antigüedad relativa de los diversos idiomas entonces en uso: al menos no hay ningún fundamento sólido para asegurar lo contrario. Además los nombres propios que ocurren en los primeros capítulos del Génesis, en buena parte presentan una fisonomía muy distinta de la hebrea.

Tampoco es cierto que en Éx. 3, 14 y 6, 3 se trate de la primera revelación del nombre *Jahve;* como lo veremos más adelante.

Es estraño que Steuernagel en su reciente Introducción no mencione entre las *contradicciones* la célebre entre Gén. 1, 1-2, 4ª y 2, 4ᵇ-24, pero la propone en primer término en su *Introducción al Hexateuco*. Según Gén. 1, dice, las plantas y animales son criados *antes* que el hombre; según 2, 4 sigg. *después:* según 1, 27 son criados simultáneamente varón y hembra; según 2, 18 sigg. la mujer lo es notablemente más tarde que el hombre (¹) á cuya objeción añade Wellhausen (²) la famosa observación de que en 2, 19-24 el escritor supone igualmente probable la contingencia de que Adán hubiera podido hallar entre las bestias la pareja que felizmente sólo descubrió en la mujer.

Con respecto á la primera dificultad, lo dicho al tratar de las repeticiones basta para hacer ver que no existe la contradicción más mínima. Háblase en primer lugar del hombre no porque éste hubiera sido criado antes que las plantas y los animales, sino porque en la historia del género humano, el hombre es el centro de referencia, á cuyo bienestar y dominio se ordenan plantas y animales. Por lo que hace á la segunda, la escena de la presentación de los animales á Adán no da fundamento á la grosera interpretación de Wellhausen. El hombre según el v. 7 es semejante á Dios por el alma espiritual que anima su ser: de los animales nada parecido se dice, sino por el contrario, su principio adecuado es material, *la tierra* (v. 19); ¿cómo puede según eso, el mismo autor en idéntica sección rebajar al hombre al nivel de los brutos con una sociedad sexual antropocérica? Al decir Moisés que entre los animales no se descubría pareja adecuada para Adán, y que se halló en Eva, fabricada de su costilla, emplea sencillamente un modo de hablar festivo y poético, proponiéndose precisamente la idea opuesta, es decir, poner de manifiesto la distancia é inferioridad inconmensurable de los animales con respecto al hombre (³).

Por lo que toca á los antropomorfismos y antropopatismos, están igualmente repartidos en secciones que en virtud de otros caracteres son distribuidos por la crítica fragmentista entre diversos autores. Así Dios tiene largos razonamientos con Noé en 9, 1-11, donde además Dios aparece

(¹) P. 256.

(²) *Proleg*. p. 298.

(³) La intención y el pensamiento del escritor aparece con trasparencia en la formación de la mujer: esta escena anuncia ya el resultado final de la que se desenvuelve en 19-24.

provisto de su *arco*, no de otra suerte que si fuera un gigantesco guerrero [1]. Igualmente en 7, 13-16 Dios en el v. 16 cierra por sí mismo el arca. Es verdad que la crítica extrae del cuerpo de la sección esa brevísima cláusula; pero es á todas luces claro que solo se hace por la necesidad de la causa, no por razón alguna objetiva. Pues bien: 9, 1-11 y 7, 13-16 son secciones elohistas.

Lo que se añade sobre acciones reprobables atribuidas á Dios en Ex. 11, 2; 12, 35. 36, es decir, al tratarse del despojo de los egipcios, no descansa en fundamento sólido. No solamente puede Dios en virtud de su dominio absoluto trasladar la propiedad de un hombre á otro, ó de un pueblo á otro pueblo; sino que en el caso de que se trata, no interviene en realidad otra cosa que una compensación justa por los perjuicios y vejaciones injustas de que por largos años habían sido víctimas los hebreos.

Síguese la famosa objeción tomada del cotejo entre Éx. 20, 24 y Deuter. 12, 5-16. Muchos y distinguidos doctores católicos la resuelven admitiendo que el primer pasaje consiente la pluralidad de santuarios, pero con restricción al tiempo del viaje por el desierto, anterior á la construcción del Tabernáculo; añadiendo que esa disposición cesó poco después con la del Levítico 17, 7 [2]. Pero no deja de causar extrañeza que para tan breve espacio de tiempo, — á lo más un año — estableciese Dios una legislación que luego había de cesar. Además en el viaje por el desierto no ocurrieron otras apariciones fuera de la del Sinaí, ni era obvio que ocurrieran, sino en la nube que acompañaba al pueblo. Finalmente la disposición era innecesaria, pues en el desierto y antes de la construcción del Tabernáculo no cabía otra práctica sino la de las apariciones ó sucesos extraordinarios del mismo género. Nosotros creemos que el pasaje del Éxodo prescribe exactamente lo propio que el del Deuteronomio; y que el texto debe trasladarse no como á menudo sucede: « *en cualquiera lugar* donde mandare invocar mi nombre » sino: « en el lugar, *cualquiera que fuere,* donde mandare invocar mi nombre ». El lugar es *incierto,* porque no había el pueblo llegado á Canaán; pero no es *múltiple.* Una construcción semejante ocurre en 1 Paral. 11, 6: כָּל־מַכֵּה... « todo el que hiriere el primero al jebuseo será general del ejército »: es decir « *el primero, quienquiera que fuese*, que hiriere... ». Fuera del significado indefinido que indiscutiblemente puede tener la expresión בְּכָל־... אֲשֶׁר, lo confirma la presencia del artículo הַמָּקוֹם, la cual manifiesta que el legislador tiene en su mente un lugar *único*, aunque de ubicación todavía indefinida por no haber llegado á Canaán.

Ni vale objetar con Wellhausen ó con el modernismo « que el pasaje del Deuteronomio supone vigente la práctica de pluralidad de santuarios, pues al establecer la unidad para lo sucesivo dice el texto en el v. 8: *no haréis en adelante lo que hasta aquí, donde cada uno hace lo*

[1] WELLHAUSEN, *Proleg.*, p. 311 nota: « Der Himmelsbogen ist ürsprünglich das Werkzeug des pfeilschiessenden Gottes ».

[2] CORNELY, *Introd.*, 2, 141.

que le parece razonable ». La oposición que se expresa en estas palabras entre la práctica actual y la que para lo sucesivo se prescribe, no se refiere á la unidad ó pluralidad de santuarios, sino ó á las diversas mansiones que durante el viaje por el desierto fué haciendo con el pueblo et Tabernáculo; ó mucho mejor, al conjunto de prácticas rituales de sacrificios, ofrendas, diezmos etc. que se enumeran del v. 6 al 14. Nada hay en todo el texto precedente del Deuteronomio, como ni tampoco en los capítulos siguientes que exprese ni insinúe semejante pluralidad de santuario; mientras por el contrario, el mismo libro y los precedentes repiten de continuo que la ley ritual es para después de la entrada en Canaán. Durante el viaje por el desierto no se hicieron más sacrifícios ú ofrendas que las de la inauguración del Tabernáculo y las que alguno voluntariamente quería practicar; no obligaba la ley por no existir materia legislable: no había frutos ni ganados suficientes para satisfacer á las múltiples oblaciones de primicias, diezmos etc. Pero una vez en Canaán, empezarán á estar en vigor las prescripciones rituales porque allí estará ya el pueblo en posesión de la tierra. Si en Deut. 12 se menciona también y repite el precepto de la unidad de santuario es por el peligro que allí en Canaán tendrán los israelitas de ofrecer sacrificios en lugares indebidos viendo la práctica de los cananeos con respecto á sus dioses (vv. 2-5); y el consiguiente, más grave, de inmolar víctimas á los demonios como en el desierto (Levít. 17, 7) á favor de la libertad y del derecho á la inmolación privada.

Como la oposición entre Éx. 20, 24 y Deut. 12, 6-8 parece á primera vista indudable, y ha dado pie á una de las más graves dificultades que la crítica negativa contemporánea ha suscitado contra el origen mosaico y unidad del Pentateuco, nada tiene de extraño que los escritores católicos se hayan esforzado por excogitar diversas soluciones, algunas bastante extrañas, al embarazoso problema. Entre estas puede colocarse la propuesta por van Hoonacker [1] y aceptada con aplauso recientemente por el Dr. Engelkemper [2]. Consiste la solución en establecer que la prescripción del Éxodo 20, 24 se refiere no á los sacrificios *públicos,* sino á los *privados* ó *domésticos*. Según van Hoonacker y Engelkemper trátase en el citado pasaje de regular las inmolaciones que la piedad podría dictar á cualquiera israelita fervoroso en obsequio de Jahve. Para van Hoonacker subsistían simultáneamente, la una al lado de la otra, por espacio de siglos, dos instituciones; no existía sino una sola casa de Jahve, mansión del Arca de la Alianza, lugar de reunión en las grandes solemnidades nacionales, santuario donde el culto nacional y oficial se celebraba regularmente por ministerio de sacerdotes levíticos según las prescripciones del ritual: pero además de la casa de Jahve existían altares rudimentarios donde quiera, destinados principalmente á la inmolación

[1] *Sacerdoce levitique,* pp. 8-20.

[2] *Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentat.* Paderborn, 1908.

de las reses, la cual fué siempre para los hebreos, un acto religioso ([1]. Tal fué según Hoonacker la situación antes del cautiverio.

Después de éste erigióse en el Templo un altar de piedras toscas según la prescripción del Éxodo á diferencia del altar de bronce del Templo de Salomón ; y para satisfacer á la prohibición de gradas, adaptóse una rampa que facilitaba la subida al altar. Esta aplicación nueva de la ley del Éxodo 20, 24-26 hizo necesario introducir algunas modificaciones en el texto de aquella. En vez de: *en cualquiera lugar* ἐν παντὶ τόπῳ según trasladan todavía, á pesar de todo, los LXX, el texto masorético lee: « en todo *el* lugar »; y á la segunda persona de la lectura original: « donde *tú honrares* mi nombre » ha sustituido la primera: « donde *yo hiciere* memoria de mi nombre », con el fin de adaptar el texto de la ley á su nueva forma. Los fundamentos de van Hoonacker para admitir aquella forma popular de culto privado sin Templo ni sacerdocio, paralelamente al Templo y sacerdocio públicos son: 1º) que Éx. 20, 24 se ordena la erección de un altar ó de altares *de tierra*, ó de *piedras toscas*, mientras en el Templo el altar era de bronce. 2º) Que en la serie de la historia preexílica hallamos numerosos casos de sacrificios fuera del Templo y sin la intervención del sacerdocio aarónico, los cuales, sin embargo, aparecen como legítimos ; 3º) Levít. 7, 22 sigg. se prohibe á los israelitas comer la porción grasienta de las reses, alegándose por razón en Levít. 3, 16 que *toda grosura pertenece á Jahve:* luego al degollarse la res para el alimento ordinario debía ofrecerse la porción grasa al Señor, lo que constituía un verdadero sacrificio doméstico ([2]). De este modo pretende van Hoonacker resolver la dificultad á que dan lugar las diferentes secciones legales del Pentateuco sobre los sacrificios, las cuales por otra parte no autorizan la teoría de Wellhausen.

Pero van Hoonacker se propone dar solución á una dificultad suscitando otra ú otras mucho más graves. La primera es la suposición de haber existido en Israel, y autorizados por la ley, sacrificios *privados*. Pero precisamente á extirpar estos iba ordenada toda la legislación ritual en Éxodo, Levítico y Deuteronomio, por los peligros de idolatría á que daba lugar la inmolación privada á causa de la propensión del pueblo á la idolatría y de los perniciosos ejemplos que veía en su derredor entre los pueblos vecinos, como se ve por las prescripciones de Levítico 17. La segunda, enlazada con la precedente, es despojar la prescripción de Éx. 20, 24 de su caracter unitario, pues circunscribe el rito de los sacrificios á solo el lugar *que Dios eligiere* para hacer en él presente su *nombre*, es decir, su *majestad*. Verdad es que van Hoonacker cambiando las personas del verbo זכר, de אזכיר en תזכיר y haciendo caso omiso del artículo הַמָּקוֹם trasforma el sentido de la ley; pero además de que esta misma alteración del texto es completamente injustificada, la mención expresa de *holocaustos* עֹלֹות en la ley del Éxodo hace ver con evidencia que no se

([1]) *Sacerd. levit.*, p. 7.
([2]) *Sacerd. levit.*, pp. 8-11.

trata solo del sacrificio doméstico ó privado consistente en la oblación de sola la porción grasienta de la res, sino de toda clase de sacrificios; y en consecuencia, de un santuario donde tienen lugar como en su propia sede, toda clase de oblaciones. La tercera consiste en alterar con omisiones y cambios el tenor del texto, contra el testimonio de todas las versiones, en frente del cual ningún valor tienen las razones alegadas en su apoyo por el Profesor de Lovaina ([1]).

El primer argumento de van Hoonacker encuentra su solución en el hecho de que bajo el hueco de la mesa de bronce colocábanse piedras toscas que eran las que propiamente constituían el altar; á la manera que entre nosotros el verdadero altar no es la mesa exterior y visible de madera ó material precioso, sino el *ara de piedra* colocada en su centro. Al segundo hemos satisfecho á su tiempo. El tercero solo prueba que en la legislación mosaica existía el precepto de no comer las partes grasientas de la res que se degollaba para el alimento cotidiano como existía la prescripción de no comer su sangre. Pero así como esta segunda prohibición no llevaba consigo el ofrecimiento de la sangre en sacrificio, sino su efusión en la tierra cuando se trataba del degüello de reses para los usos domésticos y no de su inmolación ritual; así no era preciso que las porciones grasas fueran ofrecidas en sacrificio como en las oblaciones rituales.

La solución al primer argumento suele desecharse como dictada únicamente por la necesidad de la causa, y destituida de fundamento histórico, el cual, por el contrario, se supone excluir semejante recurso; pero el pasaje 1 Macab. 4, 44-47 es una demostración patente de que en el segundo Templo, antes y después de la época macabaica, es decir, desde el regreso de Babilonia, el altar de los sacrificios era hueco y relleno en su interior de piedras sin labrar. ¿Y por qué los repatriados de Babilonia dieron al Altar esa disposición, sino porque la misma había tenido también el Altar del primer Templo? El hecho positivo y cierto es que dividiendo en tres épocas la historia del Santuario: el Tabernáculo, el Templo de Salomon, y el segundo Templo; la primera y tercera nos describen el altar *hueco;* y con respecto á la segunda, todo hace conjeturar que sucedía lo mismo, sin que nadie pueda demostrar lo contrario. Con respecto al Tabernáculo, el Altar de los holocaustos mandado construir para él, y que subsistió hasta el Templo de Salomon, se nos describe en Éx. 27, 8 como una gran mesa cuadrangular de madera de Setim ó acacia, guarnecida de fuertes láminas de bronce, pero *hueca en su interior.* « Non solidum, sed inane et cavum ([2]) intrinsecus facies illud » Éx. 27, 8. La disposición del altar en la tercera época está claramente descrita en el libro 1 de los Macabeos 4, 44-47 « Demoliéronlo y colocaron las piedras en el monte de la casa... Y tomaron piedras enteras (sin labrar) y cons-

([1]) Puede verse la *Civiltà Cattolica* quad. 1509, 3 maggio 1918: artículo del R. P. Fernandez Prof. del Instituto bíblico.

([2]) נבוב לחות = cavum tabularum, i. e. cavum ex tabulis.

truyeron un altar nuevo, *conforme al anterior*,... ». He aquí la estructura del altar antes y después de la reforma de Judas Macabeo: el altar era hueco y en su interior había piedras toscas, sin labrar. Por lo que hace al altar de la época intermedia ó en el Templo de Salomon, adviértase que la descripción se halla solo en 2 Paral. 4, 1 sin que sepamos, dice Kittel (1), las fuentes de donde el autor tomó la descripción que hace, por no registrarse en la sección paralela del libro 3º de los Reyes al referir la construcción del Templo. El autor de los Paralipómenos se contenta con describir las proporciones del altar sin decir expresamente si era hueco ó no. Pero por lo mismo es natural concluir que debía serlo; ya porque el autor escribía teniendo á la vista el segundo Templo, ya porque hueco había sido también en la primera época. Por razones parecidas es obvio inferir que el hueco estaba destinado á contener las piedras que formaban el verdadero altar: así lo hace el pueblo en la tercera época, imitando sin duda lo que en la precedente habían visto los ancianos repatriados; y así lo entiende el autor de Éx. 27, 8 es decir, Moisés que escribe esta sección pocos meses después del libro de la Alianza donde se lee el pasaje 20, 24.

Hay más: Josefo en sus Antigüedades 4, 8 parafraseando la misma narración del Éxodo, además de referir la prescripción 20, 24 al tiempo futuro del establecimiento en Canaán, escribe así: « y haya en ella un solo Templo y una ara de piedras no labradas, sino reunidas en montón, pero recubiertas decorosamente y presentando limpio aspecto » (2). Josefo alude á la envoltura formada por la mesa que era de madera de Setim en el Tabernáculo y de bronce en el Templo. Por estas razones Bonfrère, quien un tiempo había también tenido por infundada la explicación del ara de piedras sin labrar en el interior del Altar, después cambió de parecer (3). Ackermann en su Arqueología dice expresamente como cosa cierta que el Altar era hueco y relleno de piedras no solo en la última época sino también en el primer templo (4). Los adversarios de la unidad y origen mosaico del Pentateuco desechan, es verdad, esta explicación; pero no pueden presentar otra; pues en la Biblia no existen más testimonios que los citados (5); y los extrabíblicos, como v. g. el de Hecateo, convienen con la explicación de Josefo y del libro 1º de los Macabeos.

Mas insubsistentes son los ejemplos que añade Steuernagel como contradictorios á Deuteronomio 12, tomados de la historia patriarcal donde aparecen numerosos santuarios que el escritor ó escritores presentan como venerandos, y

(1) *Kronik*, p. 111.
(2) N. 5.
(3) In Éx. 20, 24.
(4) P. 369.
(5) Háblase tambien del Altar en la historia de Acaz y en la de Iosías; pero nada se dice por donde pueda inferirse que no fuera hueco.

hasta se ordena erigir estelas ó altares. — ¿Por qué ha de haber contradicción entre esta práctica de la edad patriarcal y la prescrita en el Deuteronomio? Las épocas y circunstancias son completamente diversas. Los Patriarcas no tienen residencia fija, ni son dueños tampoco del país de Canaán para establecer un punto al cual puedan libremente acudir. En los Patriarcas no había el peligro de incurrir en idolatría, como le había entre millones de miembros de que constaba ya Israel en el desierto y mucho más en Canaán. Por último, siempre que se mantuviera incólume la unidad del Dios verdadero, el lugar de su adoración y la unidad ó pluralidad de santuario era cosa accidental que podía variar con las circunstancias. La razón de prescribirse esa unidad respecto del pueblo en Canaán fué la doble ya insinuada. En la época mosaica el pueblo constituía una vasta colectividad de millones, y entre tan grande número no todos poseían igual firmeza de fe é igual grado de instrucción: y como además estaban rodeados de otros pueblos idólatras, si el culto en su rito capital como eran los sacrificios, se permitía ó remitía á la discreción privada, era inminente el riesgo de incurrir en idolatría, el cual se alejaba y precavía poderosamente con la institución del culto central y en manos del sacerdocio; pues todo el mundo debía hacer profesión pública de su religión á la vista de la nación entera con la obligación de acudir tres veces al centro señalado por la ley. Además, el ejemplo mútuo sostenía á los débiles: por último era un poderoso medio de unidad nacional contra las tendencias separatistas de las tribus.

La debilidad del fundamento que se toma de las repeticiones y contradicciones reconócenla los críticos más recientes. *No todas* las repeticiones y contradicciones, escribe Steuernagel (1), son indicio de diversidad de autor: tal vez los antiguos no reputaban repetición y contradicción todo lo que nosotros tenemos por tal. Por esta razón se requiere tacto para la aplicación de este criterio y para saber distinguir *las repeticiones y contradicciones que prueban,* de las que no prueban esa diversidad. La regla para distinguirlas es la siguiente: « cuanto los duplicados y datos contradictorios que se suceden próximamente entre sí son más numerosos,

(1) Steuernagel, *Einleit. in das A. T.* p. 134.

cuanto contribuyen más y tienen mayor importancia en la exposición; cuanto los datos diferenciales guardan entre sí mayor consecuencia; tanto mayor es su fuerza demostrativa: cuanto menos se excluyen mútuamente, cuanto menor es su importancia para el conjunto; tanto menos pueden ser empleados en el análisis de las fuentes. Pero ofrecen singular eficacia cuando van unidos á otros indicios » ([1]). La misma extraña distinción entre *repeticiones* y *contradicciones* que prueban, y repeticiones ó contradicciones que no prueban diversidad de autor, demuestra en primer lugar que las llamadas repeticiones y contradicciones *muchas veces* no son verdaderamente tales; y en segundo, que es muy difícil *siempre* determinar si de hecho se da ó no se da semejante pretendido accidente. Además, la adición final: ofrecen *singular* eficacia cuando van unidas á otros indiccios, es una confesión tácita de que *por sí solas* nada pueden definir con seguridad ni conducir á una conclusión cierta.

El criterio de las repeticiones está además en abierta oposición con el de las semejanzas en opiniones ó concepción religiosa, política, y caracteres análogos. De aquí procede la inconsecuencia é incoherencia en las aplicaciones de uno y otro criterio y en sus resultados. Así v. gr. mientras en virtud del primer criterio se adjudican á diversos autores secciones como Gén. 1, 1-2, 3 y 2, 4-5, 25 é igualmente los capítulos 6 y 7; 12, 20 y 26; por otra parte no se hace ningún escrúpulo, antes por el contrario, se toma como criterio de identidad el pacto cuádruple con Adán, con Noé, con Abrahán y con Israel, secciones que *todos* los críticos sin exceptuar á Wellhausen adjudican al mismo escritor. Si la semejanza es criterio de identidad, adjudíquense al mismo autor los capítulos 12, 20 y 26 del Génesis; y si las repeticiones son por el contrario, índice de diversidad, distribúyanse entre diversos escritores las cuatro alianzas. Ni puede replicarse que existe una gran disparidad, porque en las alianzas la diversidad de personajes y de situaciones, la unidad cronológica y la consecuencia miran hacia un objetivo que es la legislación hebrea de la cual son como ensayos los pactos anteriores: también en las narraciones de los capítulos 12, 20 y 26 en medio de la semejanza de la aventura, existe la diversidad más completa en personajes, tiempos, coyunturas ó lugares: y recíprocamente existe análoga unidad cronólogica y de finalidad. Los episodios son sucesivos y el autor se propone en ellos hacer patente la singular providencia de Dios en favor de su escogidos Abrahán é Isaac: nolite tangere sanctos meos!

([1]) Steuernagel, ibid.

4. Los caracteres literarios

Queda, pues, demostrado que los fundamentos principales propuestos por la crítica contemporánea para distinguir en el Pentateuco pluralidad de documentos y autores independientes entre sí, son insubsistentes: no consta que el Pentateuco esté compuesto de tales documentos y así cae por su base cuanto sobre semejante fundamento se quiere edificar. Pero hay más; aunque por otras vías, v. gr. por el caracter singular que presentan secciones como el cap. 14, el 23 etc. del Génesis ó por la distinción de nombres divinos se llegara legítimamente á la conclusión del empleo de documentos previos por el autor del Pentateuco, en primer lugar de ningún modo se extienden tales documentos más allá de la historia pre-mosaica; y en segundo, esos documentos fueron empleados bajo un plan preconcebido por el escritor y sometidos á las modificaciones que la unidad de ese plan hacía indispensables. La primera parte consta porque, como luego veremos, los pretendidos caracteres distintivos de los documentos, son gratuitos. La segunda se impone con solo un examen somero de la obra como ya quedó expuesto al tratar del testimonio que de su orígen da el Pentateuco mismo.

Pero al fin, se dirá ([1]), ello es un hecho incontestable que en el Pentateuco existen secciones que ostentan diverso lenguaje, diverso estilo, diverso criterio religioso: ¿cómo explicar esos hechos sin recurrir á pluralidad de autores y de documentos? — La objeción nos conduce á examinar el procedimiento empleado por la crítica en sí mismo y en cada una de sus fases. Observemos ante todo que ó la diversidad llega hasta la contradicción, ó no: si lo primero, es inexplicable la unidad de Redactor final; porque siendo innegable en el Pentateuco la unidad pragmática fundada en el enlace y necesaria conexión entre la promesa del país cananeo hecha por Dios á los Patriarcas y su ejecu-

([1]) Y en efecto así lo dice STEUERNAGEL en su reciente Introducción p. 136.

ción; y demostrando esa unidad un escritor inteligente y nada vulgar, resulta imposible que admitiera documentos contradictorios. Hemos visto que los mismos críticos heterodoxos se ven precisados á admitir ó en el último Redactor, ó en redactores parciales la previsión suficiente para no consignar ciertas repeticiones y mucho menos ciertas contradicciones: no hay, pues, razón para negársela al Redactor final en la disposición definitiva del conjunto; y al no hacerlo así, se incurre en una chocante inconsecuencia. Y si la diversidad no llega á la contradicción formal, la objeción resulta muy debil: la diversidad podrá explicarse por otros fundamentos: el argumento, las circunstancias del momento, la edad, la situación de ánimo y mil otras causas desconocidas pero posibles, v. gr. la colaboración instrumental de auxiliares cuyo estilo vario quedó intacto en la revisión final de Moisés que solo recayó sobre el fondo.

Pasando al examen concreto de los fundamentos que se alegan, el primero basado en la diversidad de los nombres divinos no tiene valor suficiente para cimentar la tesis de la crítica: 1º porque como lo advierten Klostermann, Hummelauer, Hoberg y otros, no consta si la distribución actual de los nombres divinos en el texto masorético del que se ha servido la crítica en sus investigaciones, representa la distribución primitiva ([1]).

([1]) Es completamente cierto que en los Salmos ha intervenido ese cambio en grande escala. (Véase Vetter, *Theol. Quart.* 1903, 12-47; 196 sigg.). Dicho escritor concluye después de una prolija investigación que en cuanto al Pentateuco no puede decirse existan cambios intencionados como en el Salterio; y con respecto á los descuidos de copistas, la cuestión resulta insoluble. La comparación entre el texto masorético y el samaritano y alejandrino tampoco autoriza, dice Vetter, la admisión de cambios (p. 213). Otros sin embargo, v. gr. Hoberg (*Moses u. d. Pentat.* p. 51; *Die Genesis, Introd.* p. XXV) se inclinan á admitirlos en escala bastante extensa. Y á la verdad, el ejemplo de los Salmos donde los cambios son en gran número, prueba más bien la libertad y facilidad en este punto. La persistencia de un nombre en ciertas secciones como Gén. 1, 1-2, 4 se explica, según veremos por razones especiales de aquella sección. Las razones propuestas recientemente en contrario por Skinner (*Genesis* p. XXXV, XXXVI, Edimburg. 1910) no son convincentes. Su argumento principal es que

2º. Porque la distinción de secciones por ese caracter, no vá más allá de Éx. 6, 3 y así no es posible concluir la existencia y empleo de documentos previos sino solo con respecto á la historia patriarcal y primitiva, es decir, anterior á Moisés.

3º. Más todavía; porque ni siquiera hay derecho á extender hasta Éx. 6, 3 la distinción de secciones elohistas y jahvistas; pues solo en poquísimas secciones que hagan sentido puede señalarse el uso exclusivo de uno de los dos nombres; y por otra parte, desde el momento en que en una sección se emplean ambos, ya no hay derecho á afirmar que ninguno de ellos fuese ageno al vocabulario usual del autor de la sección.

4º. Porque el empleo sistemático de los nombres Elohim y Jahve en algunas secciones puras se explica por el significado etimológico de esos nombres. Es verdad que ambas expresan la realidad del ser divino, pero no siempre bajo los mismos atributos: Elohim, si se atiende a su etimología, le expresa en concepto de *poderoso*; Jahve en el de *fiel*. En la sección Gén. 1, 1-2, 4ª donde Dios aparece como omnipotente y creador, Moisés quiso designarle con el nombre *Elohim* (1) para hacer resaltar ese poder. Por el contrario, en 2 y 3 donde Dios aparece pactando con el hombre, prefirió la forma *Jahve:* donde no se proponía hacer resaltar precisamente una ni otra relación, empleó las formas indistintamente. Parecido es el uso que hacemos en latin de los nombres *Deus* y *Dominus* y en castellano

---

las divergencias de la versión alejandrina con respecto al texto masorético en el empleo de los nombres divinos solo representan una sétima parte con respecto á las veces en que uno y otro texto convienen. Pero la fuerza de la observación de Klostermann, Dahse, Redpat etc. está en que una vez demostrada la libertad, no podemos estar seguros de que solo se hiciera uso de ella en esos casos, ni de que fuera exclusiva de los alejandrinos.

(1) Propiamente es plural de אלוה prolongación á su vez de אל, y ambos derivados, según parece, ó afines, de איל robustum, potentem esse. Pero אלהים no es plural *numérico* sino de *intensidad*, y equivale á la noción abstracta, ó mejor acumulativa y suprema del poder.

de *Dios* y *Señor*. Si queremos hacer resaltar el dominio, preferimos *Señor*; si la elevación sobre el orden creado, *Dios*: y cuando no tenemos interés especial en uno ni en otro, sino simplemente nos proponemos nombrar á Dios ó invocarle, hacemos uso indiferente de ambos.

Dos escritores, uno católico y otro protestante ([1]) han hecho el catálogo de las secciones elohistas y jahvistas del Génesis y solo resultan *puras* cinco ó seis de cada clase ; lo cual, como se ve, no da derecho á concluir la diversidad de autores, sino con restricción á ellas, lo que equivale á decir que en el Génesis occurren *algunas* citas de fuentes más antiguas. La crítica, es verdad, clasifica además entre las secciones elohistas aquellas donde *prevalece,* aunqne no sea *exclusivo* el empleo del nombre *Elohim*, atribuyendo la presencia del otro nombre á retoque posterior. Dos fundamentos alega para justificar este proceder: el primero, la existencia indudable del documento elohista distinto del jahvista en virtud de las secciones puras; el segundo y principal los pasajes de Éx. 3, 14 y 6, 3. En Éx. 3, 14 preguntado Dios por su nombre, desconocido evidentemente del que hace la pregunta, responde que su nombre es *Jahve;* en el segundo afirma el mismo Dios en términos expresos *no haber manifestado hasta entonces el nombre Jahve.* Por fin, en lo sucesivo cesa la variedad y apenas se emplea otro nombre que el de Jahve. De este último hecho infiere la crítica dos consecuencias: 1ª que el autor de las secciones donde están Éx. 3, 14 y 6, 3 no pudo emplear el nombre de Jahve cuando en la historia premosaica introduce un personaje pronunciando ó invocando el nombre de Dios; 2ª que tampoco le pudo emplear aun hablando por cuenta propia, porque hubiera sido una inconsecuencia estilística con su hipótesis histórica ([2]). En consecuencia en todo el discurso del Génesis y el Éxodo hasta 6, 3 debió existir una serie de secciones donde no aparecía el nombre de *Jahve.*

Qué valor tienen estos dos argumentos? El primero es de muy poca eficacia, ó puede volverse contra la teoría de los nombres divinos como criterio de distinción de autores para todo el Pentateuco. En efecto, ó el otro nombre divino que va mezclado aunque en minoría con el que prevalece, procede del elohista mismo, ó de un copista que sustituyó Jahve donde el original leía Elohim: si lo primero, el empleo del nombre Elohim con mayor ó menor frecuencia en las secciones mixtas es puramente casual, y de ningún modo efecto de su desconocimiento lexicográfico ó usual por parte del escritor. Y si lo segundo, si un copista pudo á su arbitrio alterar los nombres en una sección, también pudo alterarlos en otra; y así desaparece una base firme para la clasificación. Tampoco tiene mayor eficacia el segundo argumento. No se descubre por qué el autor

([1]) Vigouroux, *Manuel biblique* 1, 428 y Delitzsch, *Comment. über die Genesis* p. 28.

([2]) Steuernagel, *Einleit. in das Alte Test.* p. 135.

de Éx. 3, 14 y 6, 3 no pudiera poner en boca de personajes anteriores á Moisés el nombre de Jahve, porque no es necesario suponer que su intención fuera recitar tan mecánicamente las palabras de su personaje que no pudiera contentarse con el concepto sin el vocablo material (1). Pero sobre todo de ningun modo se infiere la segunda consecuencia; porque el escritor mismo no estaba obligado, ni aun á título de consecuencia estilística, á abstenerse de un nombre divino usual en su tiempo, aunque refiriéndose á tiempo anterior á la revelación del nombre. ¿Por qué un historiador de Napoleon v. gr. no puede, hablando por cuenta propia, llamar á éste *el Emperador* aunque refiera sucesos anteriores á su coronación? En las vidas de los santos mil veces y de continuo se les da el nombre de *santo* y *el santo* en el sentido estricto de la expresión, como canonizado, aun refiriéndose al tiempo de su vida mortal, y en la narración misma directa de su historia.

La solución anterior procede en el supuesto de que en los pasajes del Éxodo 3, 14 y 6, 3 se trata en efecto de la primera revelación del nombre *Jahve*. Pero es mucho más probable que no se trata de la primera revelación del nombre mismo en su materialidad, sino de la *manifestación práctica* y por obras, del significado de ese nombre. El nombre *Jahve* significa *el que es*, aquel cuya naturaleza es *ser*, y en consecuencia, el que *siempre es*, el que *nunca falta* (2);

(1) El único ejemplo de *recitación* es Gén. 4, 26; pero ya hemos visto cuál es el verdadero alcance de aquellas palabras.

(2) יהוה debe reducirse á aquella clase de sustantivos que empiezan por iod é imitan la forma verbal futura. La índole de estos nombres sustantivos consiste en expresar la acción del verbo respectivo como habitual, es decir, á modo de hábito ó naturaleza abstrayendo de tiempo. Así יַעֲקֹב derivado del verbo עָקַב = suplantar, equivale á: aquel cuyo oficio, hábito ó índole es *suplantar: suplantador*. Aplicando la regla á יהוה derivado de היה (arc. הוה), ese nombre significará: aquel suya naturaleza es *ser: el que es;* y por lo mismo, el que siempre es, y jamás falta ó puede dejar de ser, el *perpetuo*, el *permanente*, el *inmutable* y, por lo mismo, *el eterno*. La diferencia entre la forma en que el nombre aparece en Éx. 3, 14 אהיה y 6, 3 יהוה está únicamente en la primera letra. Comunmente se traslada la primera en forma verbal: *seré, ero: « ero* misit me ad vos ». Pero es más probable que la misma aleph en 3, 14 no tanto es final y אהיה verbo, cuanto preformativa sustantival lo mismo que la iod en 6, 3. La razón de emplearse la aleph en lugar de la iod es no porque אהיה no sea sustantivo, sino porque por una parte es un sustantivo derivado de forma verbal, y por otra, es exclusivo de Dios y así no abstracto como los demás nombres de igual tipo aplicables á muchos, sino privativo de Dios que estaba hablando de presente. La traslación al sentido moral es obvia y no puede hallar dificultad seria.

ó aplicando y trasladando este significado del orden físico al moral, el *constante*, el *fiel*. Pues bien, en la época patriarcal y durante el cautiverio en Egipto, Dios aunque había muchas veces reiterado á los patriarcas sus promesas, sobre todo la de concederles el país de Canaán, hasta ahora no la había cumplido. Ahora quiere cumplirla, quiere mostrarse verdadero *Jahve*. Esta interpretación nada tiene que no sea perfectamente natural: la traslación del significado del orden físico al moral es obvia y perfectamente justificada por las circunstancias y por el lenguaje enfático y solemne que Dios emplea, adecuado á la ocasión presente, de las más solemnes en la historia. Por el contrario, la interpretación del racionalismo, además de estar sujeta á las dificultades históricas del texto genesíaco, donde sale innumerables veces el nombre Jahve en la historia premosaica, tiene contra sí el hecho filológico de registrarse en la historia israelítica anterior al Exodo nombres compuestos en cuya composición entra como elemento la voz Jahve ó Jehova. Tales son יוכבד = יהוכבד y מוריה (Jocabed madre de Moisés, y Moria). No hay razón para decir ó que el primero de los nombres citados sea transformación reciente de אליכבד, ó que el segundo recibiera esa forma de la visión de David (2 Par. 3, 1). La primera afirmación es gratuita; y la segunda se opone al tenor formal de Gén. 22, 14 donde Moisés atribuye la imposición del nombre *Moriah* al mismo Abrahán resolviendo expresamente la voz en los elementos: יהוה יראה.

La objeción, pues, es absolutamente de ningún valor.

¿Qué sentido tienen, según eso, la pregunta de Moisés y la respuesta de Dios en Éxodo 3, 14. 15? Si una y otra se entienden en sentido absoluto, y si el nombre Jahve manifestado por Dios á Moisés representa un nombre hasta entonces desconocido á Moisés, naturalmente habríalo sido del mismo modo al pueblo israelita, pues no hay fundamento alguno para decir que Moisés ignorase la religión de sus hermanos, puesto que además de haber sido educado por su propia madre en su niñez, después tuvo también trato con los israelitas en su mayor edad. Y en tal caso ¿qué adelanta Moisés con dar al pueblo un nombre desconocido como contraseña de su misión divina? No han faltado quienes han propuesto la solución de que si bien el pueblo, y Moisés con él, ignoraban ese nombre, era no obstante conocido de los ancianos del pueblo, depositarios por tradición de un secreto trasmitido á unos pocos es-

cogidos entre la multitud; porque en efecto, dicen, Moisés no se presentó al pueblo entero á dar cuenta de sus visiones, sino solo á los ancianos: de estos solos se habla en Éx. 3, 16; 4, 29 como los encargados de examinar la misión de Moisés. Pero esta explicación no puede invocar en su apoyo argumento ninguno plausible; ni es creible que el nombre de Dios fuera conocido de solos algunos escogidos entre el pueblo, como tampoco se descubre cuál pudiera ser la finalidad de semejante arcano. Es menester, concluir, pues, que ni la pregunta de Moisés ni la respuesta de Dios tienen ese sentido absoluto: lo que Moisés quiere preguntar y lo que Dios responde es *cuál es el nombre ó advocación bajo la cual quiere Dios ser invocado con especialidad para lo sucesivo,* como expresión del nuevo vínculo que en virtud de sus nuevas relaciones con el pueblo israelita le enlaza con el mismo.

La historia genesiaca nos muestra que además de la noción general de Dios en concepto de tal y del culto ú obsequios que le prestaba la tribu patriarcal de Abrahán y sus descendientes, cada Patriarca se creía unido con él por vínculos más especiales, y de conformidad con esas relaciones singulares le tributaba obsequios correspondientes y advocación especial. Así leemos que Isaac llamaba á Dios *su temor* (1), Jacob le escogía por su Dios protector especialísimo y le ofrecía el diezmo de sus bienes (2). Este criterio y práctica corría vigente y en uso hasta el Éxodo, pues solo con el Éxodo finaliza propiamente la época patriarcal. Tal debió ser el pensamiento de Moisés al suponer que el pueblo le había de demandar *el nombre,* y al suplicar en consecuencia al Señor se lo declarase para satisfacer á la demanda del pueblo. Y á la verdad, siendo indudable que el pueblo israelita profesaba el monoteísmo y adoraba al único Dios verdadero, ¿á qué solicitar un *nombre* en el sentido ordinario de esta noción? Dios no necesita *nombre* propio que le distinga de otras divinidades que no existen. La explicación que proponemos está confirmada por el contexto del cap. 3 del Éxodo. Después que en el v. 14 ha manifestado Dios su nombre á Moisés, continúa en el v. 15: así has de responder á los hijos de Israel: «*Jahve*, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob me envió á vosotros: *este es mi nombre y esta mi advocación perpétuamente*». Las palabras: «este es mi nombre y esta mi advocación» no recaen sobre la denominación de *Dios de Abrahan, Isaac y Jacob,* que ni designa propiamente un *nombre*, ni era desconocida ú ofrecía nada nuevo al pueblo: recaen sobre *Jahve*, supuesta la significación enfática ya explicada. Dios, pues, dice á Moisés: *Jahve*, (Dios de vuestros padres) es el nombre de quien me ha enviado; y con ese nombre quiere ser invocado perpétuamente en lo sucesivo. Y en efecto, después de las escenas del Horeb y el regreso de Moisés á Egipto, el nombre de Jahve se hace usual entre los hebreos.

(1) Gén. 31, 42.
(2) Gén. 28, 20-22.

Replicaráse: pero quedan en pie los demás caracteres ó distintivos de los diferentes documentos: y si bien el punto de partida para la distinción de ellos pudo ser una idea imperfecta, de hecho dió ocasión al descubrimiento de otros caracteres diferenciales innegables en lenguaje, estilo, criterio religioso [1]. — A esta última instancia responderemos recordando la advertencia antes propuesta: ó esas diferencias llegan hasta la contradicción, ó no: mientras no intervenga contradicción, como por otro lado el supuesto de la distinción de documentos en virtud de los nombres divinos es nulo, preciso es explicar las diferencias sin recurrir á diversidad de autores. A la verdad, los caracteres que suelen señalarse como distintivos además de los nombres divinos, ó son infundados, ó no son incompatibles. Son infundados los que se toman del empleo de ciertas voces para expresar determinados conceptos, v. gr. cuando por observarse que entre las cuatro ó cinco ocasiones en que se ofrece hablar de la distinción de sexos, se emplean para designar macho y hembra, unas veces los términos איש אישה y otras זכר y נקבה, se concluye que los autores son diversos. Existiendo en la lengua hebrea ambas expresiones, ¿por qué no pudo un mismo escritor hacer uso unas veces de una y otras de otra? Valdría el razonamiento si constando por otros argumentos de la diversidad de autores, y ocurriendo muchas veces la distinción de sexos, se observara que constantemente en unas se emplea la primera fórmula y en otras la segunda; pero no en nuestro caso, donde ni consta previamente con certidumbre la diversidad de escritores, ni las repeticiones de las fórmulas son tan numerosas que puedan llamarse sistemáticas y características.

En general, y tratándose de cualesquiera caracteres, no hay incompatibilidad entre la presencia y ausencia de cualquiera de ellos en secciones dadas, cuando el examen detenido del texto hace ver que en aquellas secciones donde se observa que aparecen, no pueden menos de aparecer; y en aquellas donde falta, es imposible que aparezca. Tal sucede con el caracter de las genealogías y los cuadros

[1] Steuernagel, *Einleit. in das A. T.*, p. 136.

esquemáticos que se supone propio del Elohista 1°, ó Código sacerdotal. Si se pone un poco de atención se observa que las genealogías de miembros numerosos y expuestos en la forma clásica aparecen casi exclusivamente en los capítulos 5, 10, 11, 25, 36 del Génesis, es decir, en aquellas secciones de la historia donde el autor por una parte no quiere dejar lagunas en la narración; y por otra, ó carece de documentos más amplios, ó no se ha propuesto utilizarlos por tratarse de pueblos, familias ó personajes que no pertenecen al argumento ú objeto principal de su historia. ¿Cómo había de proceder Moisés en la historia primitiva, antes y después del diluvio tratándose de épocas y sucesos remotísimos, de los que necesariamente debían quedar solamente las memorias más salientes? Sobre Esaú facil es que dispusiera de más documentos; pero Esaú y los idumeos no entraban en su historia sino como miembros subalternos. Por el contrario, nada tiene de extraño que se extienda en la historia patriarcal; pues además de poseer sobre ella copiosos documentos, debía utilizarlos por constituir el desenvolvimiento de la promesa hecha á Abrahan. Dígase otro tanto de los cuadros esquemáticos. Por último téngase presente que no hemos excluido, sino por el contrario, hemos declarado inclinarnos á la hipótesis de Pereira y Simon sobre auxiliares empleados por Moisés en la redacción del Pentateuco.

Si se nos pregunta cuál es por fin nuestra resolución final sobre la *inserción* de documentos previos por parte de Moisés, responderemos que no hay dificultad en admitirlos con respecto á la historia genesíaca: secciones como el cap. 14 ó el 23 y 24 parecen abonar esta hipótesis. Para lo restante de la historia genesíaca y principios del Éxodo también se valió de documentos y memorias escritas y orales: pero solo como fuentes de consulta é información: no incorporándolas intactas á su obra. De otro modo resulta inexplicable la unidad literaria del conjunto, unidad que por otra parte se impone no solo por la cronología, sino también por el estrecho orden de mutua conexión entre las diversas secciones y miembros menores de la historia, como igualmente por la relación constante que cada parte del relato lleva envuelta á la promesa del país de Canaán y de numerosa posteridad hechas por Dios á Abrahán al tiempo de su vocación y salida de Mesopotamia.

En las secciones legales obsérvase también con frecuencia una diferencia sistemática de lenguaje; pues mientras en unas se emplea cons-

tantemente la forma ויאמר, en otras esta fórmula está sustituída por וידבר sin que por otra parte aparezca en el contexto fundamento para ese cambio por ser perfecta en unas y otras secciones la sinonimia de concepto que á ambas fórmulas corresponde. A la misma categoría puede reducirse otra diferencia igualmente digna de advertencia, y es que mientras muchas secciones de la legislación no llevan rúbrica, en otras se añade al fin: אני יהוה. Estas y análogas diferencias pueden explicarse por la diversidad de auxiliares de que pudo valerse Moisés en la redacción escrita del Código. Si docil al consejo de Jetró Moisés estableció auxiliares que le ayudaran en la administración de justicia, no hay dificultad en admitir que extendió la práctica de este consejo á la codificación de las leyes. Si Moisés daba á sus ministros el argumento dejándoles la redacción, se explican esas diferencias que representarán las diferentes formas materiales en que cada uno ejecutaba su encargo: Moisés revisaba por fin los trabajos, pero limitándose al fondo ó concepto del documento sin descender á uniformar el estilo y lenguaje en lo que no afectaba al pensamiento sustancial. Ni esta explicación es incompatible con la inspiración divina de Moisés: tenemos un caso parecido en el Apostol S. Pablo, de quien nos consta se servía de amanuenses, y sobre cuya epístola á los hebreos da Orígenes una explicación análoga. Sin embargo, la rúbrica: *yo el Señor!* podría tal vez explicarse mejor que por simple diferencia personal de estilo, por la naturaleza del argumento de las secciones donde ocurre ([1]).

Con el trascurso del tiempo en la investigación y estudio de las fuentes pentatéuquicas el argumento filológico ha llegado á tomar proporciones colosales, siendo ordinario presentar en las Introducciones y en los Comentarios listas larguísimas de vocablos y frases como características de cada documento, las cuales le distinguen de los documentos restantes. El aparato con que se presentan esos catálogos parecen ofrecer á primera vista un argumento de eficacia incontrastable y abrumadora que pondría fuera de discusión la diversidad de autores. Holzinger en su Introducción al Hexateuco señala como características de cada

([1]) La rúbrica: ego Dominus אני יהוה se repite 16 veces en la sección Levít. 18 y 19 bajo la doble forma: *ego Dominus* y *ego Dominus Deus vester.* En la siguiente 20-24 ocurre también repetidas veces en la doble forma *ego Dominus* y *ego Dominus qui sanctifico vos.* En la inmediata 25-27 es más rara; pero también afecta las diversas secciones: *ego Dominus* y: *ego Dominus qui eduxi vos de terra Aegypti.* Por fin aparece en Núm. 10, 10 y 15, 41. En lo restante de la legislación léese únicamente como introducción al Decálogo Éx. 20, 1.

documento, aunque sin negar que en la enumeración hay mucho (manches) de problemático é incierto, las cifras siguientes: á J 125, á E 109; á P 113 (1). Sobre todo suele emplearse este procedimiento con respecto al Deuteronomio. Steuernagel en su Introducción á ese libro presenta 90 vocablos y frases (2) como características del Deuteronomista, las cuales Holzinger hace subir á 106; el P. Hummelauer enumera 79 (3); Driver en su Comentario al Deuteronomio las reduce á 70 (4), mientras en la Introducción al Antiguo Testamento (1909) se contenta con 41 (5).

¿Cuál es el valor real del argumento filológico? Seguramente ya la reducción al número de solos 41 vocablos y frases hecha por Driver en su última edición es una prueba de que las cifras restantes son muy exageradas y distan mucho de representar la expresión exacta y fiel de la realidad objetiva. Driver pasa hoy por la primera autoridad entre los hebraizantes del Protestantismo, conoce perfectamente la literatura bíblica y la historia del idioma hebreo, y es indudable que si no presenta como características del Deuteronomista más de 41 expresiones, la razón es porque no descubre fundamento para mayor número. No será, según eso, imprudente por nuestra parte, prescindir de las cifras restantes y fijarnos en las señaladas por el Profesor inglés. Pues bien: de las 41 el mismo Driver descuenta todavía 10 que reconoce ser comunes á JE en el Éxodo, y probablemente derivadas al Deuteronomista de esa fuente (6). Restan por tanto solas 31. Pero, ¿cómo deben entenderse, segun Driver, estas expresiones características del Deuteronomista? ¿Tal vez en concepto de vocablos ó frases exclusivas de este escritor? No: el examen del catálogo hace ver que muchas de ellas, en su materialidad

(1) Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, p. 94-106: 181-189; 340-347 respectivamente.

(2) Steuernagel, *Einleitung in den Hexat.* después del Com. á Josué 13-41.

(3) P. 119-131.

(4) Introd. p. LXXVIII-LXXXIV.

(5) P. 99-102.

(6) P. 99.

se repiten por todo el discurso del Pentateuco, y no en escaso número, sino en proporciones considerables. Así lo reconoce el mismo Driver, pues explanando más en particular su mente, advierte que « en el vocabulario el Deuteronomista presenta relativamente *pocos vocablos excepcionales*, (es decir, exclusivos suyos); pero ocurren con extraordinaria frecuencia vocablos y frases particulares consistentes á veces en cláusulas enteras que dan un colorido característico (a distinctive colouring) á cada parte de la obra (to every part of the work) » (1).

Segun esa aclaración de Driver las características diferenciales literarias no consisten precisamente ni en un vocabulario, ni en un caudal de frases propio y peculiar del Deuteronomista; sino más bien en una combinación de elementos comunes lexicales y fraseológicos que bajo la pluma del Deuteronomista comunican á su expresión escrita un sello peculiar y característico (2). Pues bien; esa cualidad, más bien que al lenguaje, pertenece al *estilo*, es decir, á aquella expresión característica inspirada por el orador cuando habla, ó por el escritor cuando escribe, á los elementos pasivos é inertes de la locución y la escritura; y el problema que suscitan es el siguiente: semejantes caracteres diferenciales entre libro y libro, sección y sección, fragmento y fragmento, ó si se quiere, período y período ¿llevan siempre consigo necesariamente diversidad de autores? Driver así lo cree; y apoyado en este fundamento que amplifica largamente en las páginas LXXXV-XCV, viene á concluir la data reciente del Deuteronomio.

Pero esta argumentación no es eficaz: ya más arriba hemos citado las prudentes reflexiones del Card. Mai sobre S. Agustin á propósito de las diferencias estilísticas, que se observan en sus escritos. Al presente, y con aplicación concreta al Deuteronomio en sus relaciones con el resto

(1) *Introd. to Litteratur of the Old Test.*, p. 99. Lo mismo habia escrito en su *Coment. al Deuter.* Introd.. p. LXXVII.

(2) Asi se expresa el mismo DRIVER en el *Coment. al Deut.* Introd. p. LXXXV. Son, dice « un efecto producido por la manera con que se combinaron las frases y por la estructura de las sentencias ».

del Pentateuco, nos limitaremos á trascribir las conclusiones de un crítico de cuya competencia, imparcialidad y buena fe nadie podrá abrigar la menor desconfianza: es el R. P. Hummelauer. Planteado y discutido detenidamente el problema sobre la diversidad de autores en los documentos JE, P y D, con más especialidad entre JE y D en virtud de los caracteres diferenciales literarios, formula las conclusiones siguientes: « Pentateucho iterum iterumque attente pervoluto, ingenue fateor *alio mihi stilo* conscriptas videri duas Moysis orationes (Deut. 1-11; 28) et historiam foederis (Deut. 29, 1-31, 13), *alio* librum bipartitum (Ex-Num.). Quo concesso, *nondum* illud concessum habes esse haec aut *diversis aevis* aut a *diversis auctoribus* scripta » ([1]). La razón es obvia: « scribunt eiusdem aevi auctores stilo diverso; idem auctor, aut longo temporis intervallo, aut de rebus plane diversis scribens, diverso scribit stilo » ([2]). Según eso, con respecto á los capítulos 1-11; 28 y 29-31 del Deuteronomio, el P. Hummelauer opina que los caracteres diferenciales literarios no dan fundamento para concluir la diversidad de autor. La conclusión deducida y aplicada á los citados capítulos del Deuteronomio debe hacerse extensiva á los intermedios 12-26, y en efecto la hace inmediatamente el P. Hummelauer. « Concesso etiam, continúa, *diverso stilo* descripta deprehendi librum bipartitum, legum apparatus, *documenta deuteronomica* (es decir, todas las piezas de que consta el Pentateuco), *nondum* concessisti haec tria non vere uni Moysi tribui auctori » ([3]). Y si bien el P. Hummelauer atribuye á Samuel la sección deuteronómica 12-26, es por razones históricas, no estilísticas.

Finalmente termina la discusión del problema pentatéuquico por estas cláusulas: « Thoram (Deut. 5-11+28) *scripsit Moyses*, itemque librum foederis (Deut. 29, 1-31, 13) »: donde no obstante la lista de caracteres diferenciales deuteronómicos muchos de los cuales corresponden á los

([1]) *Comm. in Deut.*, p. 133. 134.
([2]) Ibid.
([3]) P. 135.

capítulos 1-11; 28; 29-31 no se cree autorizado á concluir la diversidad de autor con respecto al resto del Pentateuco.

Siendo las diferenciales deuteronómicas más bien estilísticas que de vocabulario y fraseología, el procedimiento de presentar catalogos de *vocablos y frases* características ofrece algo, si no de poco leal, al menos de inexacto é inductivo á conclusiones erróneas; porque el lector inexperto que se encuentra con semejantes catálogos los cuales naturalmente interpreta como de diferencias lexicales y fraseológicas, instintivamente se inclina á concluir una evolución por estratos sucesivos en el lenguaje; y por lo mismo, diversidad de data cronológica en los documentos, cuando en realidad no existe fundamento alguno para tales conclusiones.

Driver pretende descubrir esta evolución si no en el lenguaje, á lo menos en el estilo y cultura literaria. Comparando la perfección de estilo en el Deuteronomista, sobre todo en la oratoria y parenesis, con secciones análogas de JE (Éx. 13, 3-16; 15, 26; 19, 3-6) cree descubrir dos extremos considerablemente distantes entre sí; el primero representará el punto de arranque ó los primeros ensayos del género; el segundo su apogeo ([1]). Esta consideración la suministra un argumento para fijar la data cronológica del Deuteronomio en la época de Josías; pues JE pertenece, segun él, al siglo 8º ó 9º.

Pero tampoco este argumento posee valor demostrativo. No se descubre razón fundada para suponer la evolución descrita. ¿Por qué en la misma época no pueden dos escritores, ó uno mismo en diversas ocasiones emplear segun las exigencias del argumento y circunstancias, diversos grados de energía, de galas oratorias, de afecto, en una palabra, de esfuerzo para poner en juego los recursos de su genio, de su ciencia ó de su cultura? Únicamente en el caso en que se demostrara ser imposible en la época

([1] *Introd. to the Litteratur of the Old Test.* p. 88. DRIVER copia y hace propias estas palabras de DILLMANN: « el estilo del Deuteronomio lleva envuelto un largo desarrollo del arte oratoria, y su índole no se adapta á la época primitiva de la literatura hebrea ».

de JE el grado de cultura representado por el Deuteronomio, tendría eficacia el argumento. Pero ¿cómo se demuestra ese postulado? Por lo demás JE tiene por autor á Moisés; y la historia no puede oponer obstáculo serio á la consecuencia que en tal hipótesis se sigue sobre el adelanto y próspero estado de cultura literaria en Israel hacia la época del Éxodo. Israel no era un pueblo nómada é inculto como lo supone sin fundamento la teoría de Wellhausen, sino una noble tribu que por medio de Abrahán heredó indudablemente de los Patriarcas y de los caldeo-babilonios un patrimonio de cultura nada despreciable. Trasladado luego de Palestina á Egipto pudo, en contacto con la civilización egipcia, conservar y acrecentar con nuevas adquisiciones el caudal acumulado en generaciones anteriores. Estas consideraciones se robustecen considerando que ni siquiera es menester admitir ese elevado nivel de cultura en todo el pueblo: basta admitirlo en Moisés y en considerables círculos de la nación israelita; porque si bien Moisés no había de redactar por escrito sus leyes para un pueblo que ignoraba el arte de la lectura que suele ser correlativa de la escritura; no era preciso sin embargo ni que todos, ni que la mayor parte de los israelitas estuvieran en posesión de ese grado de cultura. No hace todavía muchos siglos que grandes masas de los pueblos europeos más cultos se componían de analfabetos, y clases distinguidas hasta hacían gala de desconocer las letras. Sin embargo, esos pueblos poseían todos, desde muy antiguo, extensas legislaciones escritas. Por lo demás, é insistiendo en la situación y condiciones de los pueblos de la antigüedad sobre cultura literaria, los descubrimientos recientes de Egipto y sobre todo de Asiria y Babilonia han venido á patentizar lo erróneo de las apreciaciones de von Bohlen, Reuss, Dillmann y Wellhausen (1).

(1) Véase Kyle, *The deciding voice of the monuments*. London, 1912. pp. 80-82.

5. Las teorías novísimas sobre la composición del Pentateuco

Dijimos en la reseña preliminar que el período agudo en el proceso histórico de la crítica del Pentateuco pertenece al sétimo decenio del siglo XIX. La crisis fué provocada sobre todo por Graf, inaugurándose la segunda fase en la historia de la crítica pentatéuquica, esencialmente diversa de la precedente. La tesis capital de Graf fué que si bien el documento fundamental continuaba siendo la base del Pentateuco en calidad de centro al cual se agregan como supletorios los documentos restantes, principalmente el jahvista; sin embargo, *la legislación levítica no forma parte de aquel escrito.* ¿Cuál es, pues, la data del código levítico? Debe determinarse, dice Graf, por su comparación con el Deuteronomio. Si la legislación levítica representa una etapa legal de la que depende el Deuteronomio, como éste pertenece á la época de Josías, la legislación levítica será anterior á este reinado: pero si por el contrario el Deuteronomio no solo desconoce la legislación levítica, sino que ésta depende de la deuteronómica, el código levítico es de la época del cautiverio ó posterior á ella. Pues bien; el Deuteronomio conoce sí la legislación jahvista de Éx. 20-23 y 34, pero no la levítica. Tal fué el razonamiento de la nueva escuela.

Aunque Riehm combatió victoriosamente á Graf en su aserción sobre la independencia entre el documento fundamental y la legislación levítica demostrando su inseparabilidad, Graf, que reconoció la eficacia del razonamiento, invirtió la consecuencia; y en lugar de concluir con Riehm que la legislación levítica es anterior al Deuteronomio y época de Josías, concluyó, por el contrario, que no solo la parte legal, sino también la histórica del Documento fundamental era de la época del cautiverio ó posterior á él. Esta posición determinó la nueva fase de la crítica pentatéuquica. Desde aquel momento el Documento fundamental fué considerado no como de prevalencia *histórica* según lo había sido hasta Schrader, sino como de índole prevalentemente *legislativa;*

de donde procedió el nombre que poco más tarde le dió Wellhausen de *Código sacerdotal*. La posición así fijada por Graf fué aceptada en lo sucesivo por Nöldeke y por los que posteriormente han impugnado la tesis grafiana, como Dillmann, Ryssel, Kittel, Procksch etc.; de suerte que la diferencia entre ambas corrientes consiste no en establecer ó rechazar la prioridad *absoluta*, es decir, sobre todos los documentos que componen el Pentateuco, y la índole prevalentemente histórica del Documento fundamental; sino simplemente su prioridad ó posterioridad respectiva á solo el Deuteronomio. Por esta razon al establecer Wellhausen en 1878 el estado de la cuestión en su *Prolegómenos*, pudo ya escribir: « está admitido que los tres sedimentos (JE, P, D) difieren entre sí considerablemente: lo que se trata de averiguar es su data cronológica respectiva; el orden en que deben colocarse » (1). Con respecto á JE « felizmente convienen todos en que por su lenguaje, criterio y demás caracteres pertenece á la edad de oro de la literatura hebrea..., la época de los Reyes y Profetas que precede á la disolución de los dos reinos israelíticos por los asirios. Sobre el Deuteronomio y su origen hay todavía menos discrepancia: donde se tienen en cuenta los resultados de la ciencia, se admite que fué compuesto en el tiempo en que fué descubierto y propuesto como base á la reforma de Josías... *Solo* con respecto al Código sacerdotal difieren las opiniones » (2).

Y en efecto Kittel que acaba de publicar su nueva edición de la *Historia del pueblo de Israel*, señala sensiblemente las fechas de Wellhausen con respecto al Deuteronomio y al documento histórico JE y lo mismo hace Procksch (3). He aquí sumariamente el proceso y los resultados comunes, con rarísimas excepciones, á toda la crítica heterodoxa contemporánea. Redúcese á los puntos siguientes. *a*) Ante todo debe tenerse en cuenta el Deuteronomio, documento de índole propia, imposible de ser agregado á

(1) *Prolegom.* p. 12.
(2) *Proleg.* p. 9.
(3) *Die Genesis* p. 7.

las piezas restantes como suplemento, por ostentar caracteres absolutamente exclusivos, y del cual habían prescindido demasiado los críticos en las tres hipótesis antes enumeradas, que solo se habían preocupado de los libros anteriores, sobre todo del Génesis; resultando por lo mismo deficientes é incompletas. *b*) Una vez separado el Deuteronomio quedan los cuatro libros restantes casi completos con más gran parte del libro de Josué. Todo este material se divide, en virtud de caracteres fáciles de distinguir, en dos grandes grupos ó documentos: el *legal* ó *sacerdotal* y el *histórico-profético*. El documento legal, llamado así porque en él prevalece la legislación, empieza por una introducción histórica, breve y sucinta, la cual partiendo desde la creación y el pacto de Dios con Adán, recorre sumariamente la historia primitiva y la patriarcal, describiendo las nuevas alianzas con Noé, con Abrahán, y con el pueblo de Israel. Al llegar á esta última, cede su puesto á la legislación, de proporciones muy superiores á la porción histórica de que va precedida, pues abraza toda la legislación levítica desde el cap. 25 del Éxodo hasta el 10 de los Números, con la única excepción de Éx. 32-34 [1]. El documento histórico abraza también parte histórica y parte legal, pero en proporción inversa al documento precedente, pues da mucho mayor cabida á la primera. A este último documento pertenece la historia genesíaca entera (á excepción de la cosmogonía, las genealogías y las alianzas), é igualmente las narraciones restantes del Éxodo, los Números y Josué; por cuya razón recibe el nombre de documento *histórico*. La denominación de *profético* le viene de la afinidad de argumento y concepción teológica con los Profetas. Su parte legal está reducida al Decálogo y al Libro de la Alianza (Éx. 20, 1-19; y 20, 22-23, 33). Además del documento legal y del histórico existen otros menores de diversas procedencias y caracter mas ó menos parásito.

Aunque la hipótesis grafiana ha tenido siempre valiosos

[1] No exclusivamente, sino en calidad de cuerpo compacto y continuado de leges rituales. Pero la crítica negativa reduce también al Código sacerdotal algunas disposiciones posteriores como Núm. 18 y 19.

impugnadores, no obstante, desde el advenimiento é intervención vigorosa de Wellhausen no solo ejerce la hegemonía en el campo protestante, sino que sus partidarios son incomparablemente más numerosos que sus contrarios, reducidos á exigua, aunque escogida, minoría. Pertenecen á ella Nöldeke, Dillmann (muerto en 1894), Kittel, Procksch y otros; si bien no todos reconocen la prioridad respectiva del Código sacerdotal en las mismas proporciones.

Mientras los dos primeros y otros varios con ellos, sostuvieron la prioridad extendiéndola á todo el Código sacerdotal, cuando menos en su conjunto, y solo por excepción admitían algun fragmento de época posterior al Deuteronomio; Kittel y Procksch limitan la prerogativa á algunas secciones y especialmente á Levít. 17-26 (las leyes sobre la santidad); de suerte que su tesis contra Wellhausen consiste en establecer que « *no todo* el Código sacerdotal es posterior al Deuteronomio » (1).

La teoría de Wellhausen es como sigue. El Hexateuco está formado de tres (ó cuatro) documentos mayores, que según el orden cronológico de origen, á juicio de esta última escuela, son: 1° El Jehovista (2) ó documento histórico (JE) escrito hacia mediados del siglo 8. antes de Jesucristo. 2° El Deuteronomio (D) compuesto por Helcías ó poco antes hacia el año 631 (3). 3° El Código sacerdotal (P) empezado por Ezequiel y continuado durante el cautiverio, pero terminado en Jerusalen (4). A esta elaboración de los documentos siguióse la redacción primero de JE + D y luego la final JE + D + P = Pentateuco actual, año 444 próximamente (5).

(1) Procksch, *Die Genesis*, p. 9 y 420; Kittel, *Geschichte des Volkes Israels*, 2, 524. 525.

(2) Este documento consta á su vez de otros dos J y E pero de difícil y á veces imposible separación. El nombre de *Jehovista* con que se le designa alude al empleo de los dos nombres divinos *Jahve* y *Elohim* cuyas vocales se combinan en la composición del nuevo nombre.

(3) Wellhausen, *Prolegom.* p. 9 y 406.

(4) Id. Ibid. p. 407.

(5) Id. Ibid. — Steuernagel (*Einleit. in das Hexat.* p. 277. 278;

6. Los fundamentos de las teorías novísimas

Expongamos los fundamentos en que descansan las nuevas teorías empezando por la parte comun á ambas escuelas; y luego pasaremos á exponer los peculiares de la teoría grafiana. Demos principio por el Deuteronomio, porque además de ser el que segun los criterios de ambas direcciones más naturalmente se desgaja del conjunto, es también aquel para cuya fecha cronológica existen datos más ciertos. El Deuteronomio, dice la crítica, fué compuesto hacia la época de Josías, y es aquel *Libro de la Ley* entregado á Safán por el Pontífice Helcías. 1° aquel libro es nuevo, desconocido hasta aquella época, pues le lee con interés en su totalidad el escriba Safán, y excita en Jerusalen una conmoción extraordinaria (1). 2° el libro como brevísimo, pues fué leído dos veces en un dia (2), no puede ser el Pentateuco; por otra parte, aunque es llamado también *Libro de la Alianza* (3), nombre que podría inducir á identificarle con Ex. 20-24, seguramente se distingue de él, pues encierra en su contenido las terribles amenazas que llenan de terror á Josías, y que no aparecen en la sección citada del Exodo. Recíprocamente, así como se distingue del Pentateuco entero y de la sección 20-24 del Exodo, su argumento se identifica con el del Deuteronomio; porque éste, además de contener una legislación (capp. 12-26), en el cap. 27 fulmina formidables amenazas contra los transgresores de sus disposiciones legislativas ni más ni menos que el libro hallado por Helcías.

Además, el punto culminante de la legislación deuteronómica, la unidad de Santuario (cap. 12) corresponde exac-

---

Einleit. in das Alt. Test. p. 273; GUNKEL (*Die Genesis*³ p. XCIX) retrasan la fecha de redacción final á época algo más reciente, tal vez un siglo despues de Esdras.

(1) KITTEL, 1, 257; WELLH., *Proleg.* p. 6; PUUKKO: *Das Deuteron.* (1910) p. 1.

(2) KITTEL 1, 258.

(3) 4 REG. 23, 2. 3. 24.

tamente en sus circunstancias á la Reforma de Josías. El cap. 12 del Deuteronomio presenta la ley sobre la unidad de Santuario como una disposición que se impone con caracter de novedad antes desconocida, aboliendo y extirpando la pluralidad de Santuarios hasta entonces vigente. « No haréis *como hasta aquí* lo hemos practicado: iréis á un solo paraje, el que eligiere el Señor ». Al expresar el segundo miembro la nueva práctica que se sustituye á la antigua, indica cuál había sido ésta: si en lo sucesivo han de ir los israelitas á un punto determinado para no hacer lo que antes se habia hecho, síguese que antes estaba en vigor la pluralidad. Pues bien: precisamente ésta fué la reforma de Josías, que se impone con el mismo caracter de novedad antes desconocida: Josías abolió el culto de los Altos y recogió sus sacerdotes á Jerusalen obligando al pueblo á ofrecer sus sacrificios en el Templo (1). Por último los ritos de la *Pascua* que se dice celebrada de conformidad con las prescripciones rituales del libro hallado por Helcías, corresponden en 4 Reg. 23, 21. 22 á Deut. 16, 1 sigg.; no á las prescripciones del Éxodo y Levítico (2).

Con respecto á JE, es para todos el documento histórico-profético en el Hexateuco deducidos D y P. En cuanto á su data, fluctúan entre mediados del siglo 9° y principios del 8° ántes de Jesucristo (3). El punto de apoyo para fijar esta fecha debe buscarse, segun Kittel, en los Profetas-escritores. Estos dependen todos, aun los primeros, como Oseas y Amós, en su espíritu é ideas y hasta en su letra, de la historia de Israel tal cual aparece en JE, el cual, en consecuencia, es anterior á aquellos Profetas, y así, de fines del siglo 9° ó principios del 8° (4). Otros adelantan medio siglo ese origen: Wellhausen por el contrario, tiende á fechas algo posteriores (5).

Con respecto al punto capital controvertido entre am-

(1) Kittel, 1, 259; Wellh. *Proleg.* 32-34.

(2) Kittel, *ibid.*

(3) Dillmann, *Num.-Jos., Einleit. in das Hexat.* p. 661.

(4) Kittel, ibid. p. 269. 270.

(5) *Proleg.* p. 8.

bos grupos, hasta el último cuarto del siglo pasado prevalecía la opinión de hacer á P anterior á D. Los fundamentos están expuestos en Dillmann y novísimamente en Kittel. Redúcense á que es imposible explicar la existencia del templo de Jerusalen tal cual aparece en la historia de Israel y Judá por espacio de siglos antes de Josías, sin una legislación ritual anterior al Deuteronomio y redactada por escrito [1].

Pero desde los años de 1876 á 1883 se ha hecho casi general la opinión contraria que hace del Código Sacerdotal la cláusula de la legislación ritual incoada en el Deuteronomio. Esta es la tesis á cuya defensa y propagación ha consagrado Wellhausen, y con éxito asombroso, los mejores años de su vida profesoral. La demostración del Profesor de Marburg consiste en afirmar que antes de la deportación á Babilonia la legislación levítica ó del Código Sacerdotal fué completamente desconocida en Israel y Judá. Cuatro artículos capitales comprende como característicos esa legislación: la *unidad de Santuario* prescrita en el cap. 17 del Levítico y supuesta en toda la extensión del Libro, *el rito* de los sacrificios, el *sacerdocio aarónico* y el *ministerio levítico*, ó lo que es lo mismo, la distinción entre sacerdotes y levítas [2]. Estas instituciones, dice Wellhausen, eran todas desconocidas antes del cautiverio. Empezando por la unidad de Santuario, ni aparece practicada en la historia, ni sancionada en la legislación que, deducido el Código sacerdotál, resta en el Pentateuco. Por todo el curso de la historia de los Jueces y Reyes, aparecen como legítimos innumerables sacrificios ofrecidos en lugares muy varios segun la ocasión: en Bokim [3], en el campo de Manué y de Gedeón [4], en la era de Areuna [5], en Rama [6], en Be-

[1] Véase Kittel, *Gesch. d. Volkes Isr.* 2, 524 y 525 sobre todo la nota [1] de esta última página.

[2] Omitimos el capítulo de las festividades por ser más secundario y sus fundamentos más débiles.

[3] Iud. 2, 5.

[4] Ibid. 6, 20. 21; 13, 16-20.

[5] 2 Reg. 24, 21-25.

[6] 1 Reg. 7, 17; 9; 12 sigg.

lén ([1]), en el campo de Eliseo ([2]), en el Carmelo ([3]), en los *Altos* que ocurren á cada paso en toda la historia anterior á Josías. Este rey lleva á cabo la reforma, pero no logra entablarla de un modo durable, y renace la pluralidad: solo despues del cautiverio se establece sin oposición el Santuario único. Cierto que la fábrica del Templo dió principio á la centralización; pero fué efecto de la superioridad y magnificencia de aquel Santuario, no ley taxativa de unidad: ningun predecesor de Josías dijo como éste al pueblo: adorarás solo en Jerusalen. Y en efecto al lado del Templo continúan subsistiendo los Altos.

Evidentemente una práctica seguida hasta por varones santos, un Samuel, un David, un Elías quien se lastima de que hubieran sido destruidos los *Santuarios* (3 Reg. 19, 10); aprobada por los escritores bíblicos antiguos como el autor del libro de Samuel que no reprende ni á éste ni á David, no puede corresponder sino á una legislación donde cabe la multiplicidad de altares. Y en efecto, la legislación jahvista sanciona la pluralidad de santuarios y la erección de altares en cualquiera lugar: « haréisme un altar *de tierra* (y por lo mismo destructible y renovable segun la ocasión) y sobre él ofreceréis vuestros holocaustos y hostias pacíficas, vuestras ovejas y bueyes en *cualquier lugar donde hubiere memoria de mi nombre* » ([4]). De cuyos hechos se infiere no solo la consecuencia negativa de que no era aún conocida la legislación sacerdotal, sino la positiva de que estaba en vigor la jahvista.

Por fin nueva confirmación de la misma tesis es el hecho de que el Tabernáculo, tal cual lo describe el Código sacerdotal, como complemento indispensable é inseparable del Arca, *jamás tuvo existencia real*. De los dos pasajes (2 Par. 1, 1-3 y 1 Sam. 2, 22) donde se menciona, el primero es ficción del escritor como se ve por su paralelo 2 Reg. 3, 1-4; y el segundo no encuentra confirmación.

([1]) 1 Reg. 20, 6.
([2]) 3 Reg. 19, 21.
([3]) Ibid. 18, 36-38.
([4]) Éxod. 20, 24 sigg.

Igualmente era desconocido el rito de los sacrificios tal cual le prescribe el Levítico: los sacrificios antes enumerados no se ejecutan segun el ceremonial del Levítico. En el de Gedeón la víctima es cocida y rociada con caldo é igualmente en el de Manué: en los demás nada se dice por donde pueda inferirse el ritual levítico. Hay más: los Profetas *reprueban* los sacrificios; Amós 5, 25 y Jeremías 7, 22 hasta llegan á decir que Dios *no preceptuó* sacrificios á los hijos de Israel en su salida de Egipto.

Tampoco son *sacerdotes hijos de Aarón* los que desempeñan el oficio de sacrificadores en los ejemplos que se han enumerado: ni Gedeón, ni Manué, ni Samuel, ni David y sus hijos, ni Eliseo ó Elías pertenecen á la familia de Aarón, ni siquiera á la tribu de Leví.

Es desconocida la distinción entre sacerdotes y levitas. En efecto, todavía en Deut. 18, 1 los miembros de esta tribu son todos sin distinción colocados en el mismo rango, mientras para el Código Sacerdotal la Jerarquía y distinción de grados dentro de la misma tribu de Leví, es esencial. De hecho el pasaje de Ezequiel 44, 5-16 demuestra, dice Wellhausen, que hasta entonces era desconocida la distinción y que su primer iniciador no fué otro que este Profeta. Ezequiel en ese pasaje reprende severamente á los sacerdotes por haber consentido largo tiempo el abuso de haber permitido ejercer ministerios sagrados á incircuncisos. En pena de esta prevaricación dispone Dios para lo sucesivo que no entren incircuncisos á desempeñar ministerios sagrados en el Templo. Además, los levitas que han prevaricado con idolatrías, son condenados á ejercer los ministerios de porteros y servidores en la preparación de las víctimas etc. Por último los sacerdotes levitas, hijos de Sadoc que han permanecido fieles en medio de la defección de sus hermanos, ejercerán el sacerdocio. De este pasaje, dice Wellhausen, infiérense dos cosas: 1° que el aislamiento del Santuario y su separación de ministerio y elementos profanos es reciente; pues el Profeta consigna el hecho de haber sido admitidos á ciertos servicios ministros incircuncisos. 2° que Ezequiel desconoce la distinción de sacerdotes y levitas en el tiempo pasado, y es el primero en propo-

nerla para lo sucesivo. En efecto, Ezequiel propone que en lugar de los incircuncisos entren á desempeñar esos oficios levitas que hasta entonces han sido sacerdotes, y que en pena y expiación de su idolatría *son degradados*. Segun eso los levitas *todos* eran hasta entonces sacerdotes. Propone además que en lo sucesivo, mientras unos son degradados á oficios inferiores, otros ejerzan el sacerdocio: he aquí la distinción, pero para en adelante ([1]).

Ni puede objetarse que los ejemplos tomados de la historia solo prueban la *inobservancia*, mas no la *ausencia* de la ley: además de las pruebas históricas de hecho se han aducido otras de derecho tomadas de la legislación ritual *jahvista:* la armonía entre la práctica general que aquellos patentizan y las prescripciones jahvistas Éx. 20, 24, demuestra que no se trata de una práctica abusiva. Y á la verdad, los mismos ejemplos, ya sin más, llevan con entera certidumbre á la misma conclusión: no versa la cuestión sobre un código ó ley cualquiera; trátase de prescripciones rituales que pretenden imponerse como de origen y autoridad *divina* y con caracter de perpetuidad: ¿cómo es posible un descuido general de prescripciones semejantes? Por último, como los Profetas en Israel tenían el deber de velar por la puntual observancia de la ley divina; una omisión universal y constante, y en la cual incurren varones santos y profetas, constituye una prueba equivalente al argumento positivo más apodíctico.

Otros argumentos pueden también invocarse en confirmación de la tesis expuesta. Un sistema que desciende á los más mínimos detalles y que prevee los casos más insignificantes, suele ser resultado de una larga evolución; no efecto repentino de un primer ensayo. No es posible, según eso, que la legislación levítica sea la expresión de los orígenes del culto en el pueblo israelita, sino fruto de un prolongado desarrollo, como lo confirma el análisis de artículos particulares en combinación con la serie de la historia. Así la unidad de santuario que en la legislación levítica aparece como un hecho establecido y firme, como una

([1]) Wellhausen, *Proleg.* pp. 116-118. Driver, *Intr.* p. 139.

práctica ritual en posesión pacífica desde fecha ya antigua, en Deut. 12 se nos presenta como una institución nueva, ¿qué significa esta diferencia? Una evolución en la historia ritual de Israel: la prescripción de Levit. 17 representa el resultado natural de la reforma de Josías, que lucha al principio con la práctica contraria, pero sale por fin triunfante, logrando entronizarse á favor, sobre todo, del cautiverio. Este mismo suceso y la abolición de la monarquía, condujeron también naturalmente á la concepción y planteamiento del Sumo Sacerdocio, institución que hubiera sido imposible mientras subsistió la Monarquía ([1]).

7. Diferencias entre la fase novísima y la precedente

De la exposición que precede es facil inferir que en la historia de la crítica del Pentateuco aparece una doble fase con sus caracteres diferenciales perfectamente marcados. La primera dominó casi exclusivamente hasta el sétimo decenio del siglo pasado: la segunda hace su aparición en esa época. Pero lo que separa netamente las dos fases son las diferencias de criterio y método aplicados al estudio del Pentateuco, y las de los resultados obtenidos. En la primera época atendíase para la distinción y clasificación de las fuentes á los caracteres literarios con abstracción casi absoluta de otros cualesquiera. Los nombres divinos, ciertas fórmulas de lenguaje ó estilo, apreciaciones geográficas, puntos de vista religiosos: he aquí la norma para distinguir y clasificar los documentos. En la segunda, sin descuidar en absoluto los caracteres literarios se ha dado capital importancia á los *históricos*, entendiendo la expresión en su sentido más amplio, como la entienden y aplican los críticos de esta segunda época. Los caracteres históricos abrazan un vastísimo campo, como que el ambiente histórico de que son expresión é índice, comprende la vida religiosa, política, social, científica; en una palabra, la vida

([1]) Wellhausen, *Proleg.* pp. 142-145.

humana en las manifestaciones todas propias de cada época en la evolución progresiva de la humanidad.

De esta primera diferencia ha procedido la segunda que consiste en los resultados obtenidos. Los críticos de la primera época, aunque distinguieron pluralidad de documentos y trataron de distribuirlos metódicamente por la serie del Pentateuco, de clasificarlos y fijar su data cronológica; no obstante, ni acertaron á precisar su número, ni á definir con exactitud su naturaleza y límites respectivos. Y es que, como dice Driver, los criterios puramente literarios no dan ni pueden dar resultado seguro sobre la data cronológica de un escrito; y por lo mismo tampoco sobre sus principales caracteres é índole, los cuales dependen principalmente del ambiente histórico del autor. La verdad de esta advertencia se hace patente observando los resultados á que llega Eberardo Schrader, uno de los representantes más conspicuos de la primera fase en su mayor apogeo. Schrader aunque distingue tres documentos además del Deuteronomio, no sabe darles otros nombres que los de *Elohista* 1°, *Elohista* 2° y *Jehovista;* ó también los de *narrador* analista, *narrador* teocrático y *narrador* profético. Esta nomenclatura que representa lo que Schrader descubría como lo más prominente y característico en cada una de las fuentes pentatéuquicas, está basada en caracteres literarios y superficiales, y hasta tal punto que no acierta á descubrir otra cosa que *narraciones* en los documentos pentatéuquicos. La nueva división, por el contrario, busca su fundamento en rasgos más íntimos y reales; en la índole *descriptiva, ritual* ó *parenética* de los documentos.

Los criterios *históricos* á la manera expuesta, y tal cual los entienden y aplican los críticos heterodoxos contemporáneos tienen su base en el postulado de la *evolución naturalista;* porque según esa escuela, la historia de los pueblos, lo mismo en la religión que en la ciencia y el arte, no es más que la expresión del desenvolvimiento progresivo que desde un estado elemental y rudimentario va desarrollándose en todos los órdenes por grados sucesivos hacia el supremo ideal de la cultura humana. De esta ley fundamental no fué una excepción, dicen, el pueblo de

Israel. Compuesto de tribus nómadas que habitaban las cercanías del Sinaí, hace su entrada en la historia con la invasión de Canaán, y proporcionadas á tal situación son en ese tiempo sus ideas y su culto. Como el desenvolvimiento es siempre gradual, jamás repentino y por saltos, tampoco en la época inmediata puede presentar el pueblo israelítico una cultura religiosa y política que no fuera muy elemental. Solo hacia la época de David empieza á entrar por las vías del progreso: en ese tiempo comienza á generalizarse el arte de la escritura [1], y con ella los elementos de cultura que se va luego desenvolviendo en los siglos sucesivos. A la luz de estos axiomas debe estudiarse la historia religiosa, política y civil del pueblo hebreo; y en consecuencia, á ese cuadro deben acomodarse sus monumentos literarios.

Merced á este procedimiento ha podido llegar la nueva escuela á formular sus conclusiones con respecto al número, índole y data cronológica respectiva de los documentos contenidos en el Pentateuco.

8. Los argumentos especiales de las teorías novísimas

Resta satisfacer á los argumentos de las teorías novísimas, tanto comunes como, sobre todo, especiales del sistema grafiano ó wellhausiano. Pero los primeros quedadaron ya resueltos al exponer la tradición judía desde el cautiverio hasta Moisés. Hicimos ver, en efecto, cómo el pasaje de 4 Reg. 22 y 23 con su paralelo 2 Par. 36 no pueden referirse sino á nuestro Pentateuco. La misma exposición demuestra que el pretendido documento JE no ha existido jamás, y que solo es una parte del mismo libro. Dígase otro tanto de la *legislacion sacerdotal.*

Pero como Wellhausen ha sabido presentar bajo una

[1] Kittel, 2, 256 : « Die Bedingungen für die Enstehung eines ausgedehnteren Schrifftums sind *erstmals* unter David gegeben ». Antes de este tiempo, en la época de Saúl, tal vez en la de Gedeón, se hacia algún uso para documentos de alta importancia. ibid. p. 254.

nueva forma los ataques al origen mosaico y unidad del Pentateuco, segun hemos visto, pasemos á resolver los argumentos del profesor de Marburg. Antes, sin embargo. de descender á detalles particulares, es indispensable hacer notar la inconsistencia de los fundamentos generales en que está basada la nueva teoría. La teoría grafiana empieza declarando de ningún valor el procedimiento seguido por los críticos en la fase precedente del análisis crítico de las fuentes pentatéuquicas, cuando empleaban como criterio, ó único, ó de preferencia, el criterio de los caracteres literarios. Figuraba entre ellos como uno de los capitales el *del lenguaje,* expuesto ya con grande aparato por el profesor Knobel. Una de las varias formas en que este criterio se aplicaba á la división de las fuentes y á la determinación de su data cronológica era el de la antigüedad relativa de voces y giros ó expresiones de la lengua. En virtud de este criterio los críticos hasta Schrader (1869) clasificaban como el documento más antiguo de todos el *Elohista* ó *escrito fundamental* que coincide sustancialmente con el *Código sacerdotal* de Wellhausen. Exceptuaban, sí, algunas secciones legales; pero el núcleo de la legislación levítica con la parte histórica correspondiente, constituían la fuente más antigua, á la cual habían venido á agregarse como suplementos sucesivos las restantes, á excepción, á lo más, del Deuteronomio, documento muy posterior é independiente. Hasta tal punto estaba arraigada esta persuasión sin que nadie descubriera en el lenguaje y conceptos del Levítico, nada que denunciase su data recentísima, que el mismo Graf no supo sustraerse en sus principios al influjo decisivo de aquel prejuicio con respecto á la parte histórica. Vino Wellhausen; y he aquí que del documento más antiguo, perteneciente á la época si no de Saul ó David, seguramente poco posterior, queda convertido en el más reciente; y esto, entre otras razones [1], porque conceptos y vocabulario como los que aparecen en la Cosmogonía son posteriores al cautiverio de Babilonia: de *cimientos* del edificio literario-reli-

[1] WELLHAUSEN, *Proleg.* p. 304 y 387.

gioso del pueblo hebreo, queda convertido en *techumbre* ([1]). Y á los argumentos filológicos contrarios da Wellhausen por toda respuesta la de que « *la historia del lenguaje* estaba desgraciadamente acostumbrada á verse manosear como blanda cera » ([2]) de la que puede facilmente hacerse y deshacerse cualquiera figura.

Pues bien: nosotros decimos: si el criterio del lenguaje segun las capas de su evolución sucesiva es criterio legítimo; ó los críticos de la primera fase, ó los de la segunda con Wellhausen y su mesnada han desconocido por completo la verdadera historia del idioma hebreo. Si *Elohim* como Dios trascendente y *bará* en el significado de *crear* son términos tomados del lenguaje y la lexicografía primitiva, no consta que el Código sacerdotal pertenezca á una época posterior al cautiverio; y si por el contrario esas voces con los conceptos por ellas expresados son de época reciente, entonces se equivocaron lastimosamente los críticos de la primera fase. En hecho de verdad ambos conceptos occurren ya en Amós, de donde se infiere que las presunciones lingüísticas no favorecen á Wellhausen ([3]). Pero en ambos casos, y es en lo que á nosotros nos toca insistir, el criterio del lenguaje, empleado por ambas escuelas, y dígase lo mismo de otros criterios literarios análogos, suministran una base extremadamente debil para clasificar por su medio los documentos del Pentateuco.

Diráse tal vez como dice en efecto Driver, que los criterios literarios de suyo no pueden garantizarnos la data cronológica de los documentos ([4]); pero entonces ¿cómo

([1]) Ibid. p. 3.

([2]) Ibid. p. 12.

([3]) WELLHAUSEN (p. 387) se hace cargo de los pasajes anteriores con mucho al cautiverio donde ocurre la voz: igualmente, p. 304; pero se contenta con decir que « *desde el cautiverio* se va haciendo más y más *usual* », sin negar que antes existiera. Este es un proceder tortuoso: si existía la voz de antiguo y no solo la voz sino el *concepto*, pues posteriormente al cautiverio solo se hace *más usual*, es menester conceder sencillamente que voz y concepto son muy anteriores al cautiverio; y por consiguiente que de su presencia en Gén. 1 no se sigue que el Código sacerdotal es reciente, sino todo lo contrario.

([4]) *Introd. to the Liter. of the Old Test.* p. 136.

Briggs, amigo y colaborador de Driver en la edición inglesa del Lexicon de Gesenius, afirma con tanta resolución que el *lenguaje* de cada uno de los cuatro documentos representa *diferencias de siglos*? (1) ¿O cómo ha podido el mismo profesor con sus colaboradores clasificar en el Lexicon por orden histórico las voces todas de la lengua hebrea? (2)

Wellhausen apuntala el concepto de Driver cuando este dice que *de suyo*, los criterios literarios no suministran una base firme para fijar la data cronológica de los documentos; el Profesor alemán posee una clave de absoluta seguridad para escalonar los estratos del lenguaje en el curso de la historia: el axioma fundamental é inconcuso de la *evolución*. Según éste, siendo el lenguaje expresión de las ideas, su desenvolvimiento debe corresponder al de estas: ahora bien, éstas, en todos los órdenes, se desarrollan gradualmente en proporción á las condiciones de cultura en el punto de partida, y á los medios de progreso. ¿Y cuáles fueron las condiciones bajo las cuales entró en escena el pueblo de Israel y los medios de progreso de que dispuso? Cuando Israel aparece en la historia al tiempo de la invasión de Canaán es un pueblo salvaje; y hasta el cautiverio de Babilonia no se puso en contacto con nación alguna de ideas trascendentes: sus mismos Profetas no supieron elevarlos ni elevarse más allá del Dios nacional (3).

Viniendo ya al análisis de los argumentos concretos, con respecto al primero referente á la unidad de Santuario, los ejemplos que se citan pueden cómoda y satisfactoriamente explicarse unos α) por transgresión de la ley; otros β) por dispensación divina, otros γ) por costumbre introducida justamente en su principio, abusiva y reprensible más tarde, pero explicable por prescripción. Del primer modo se explican tal vez algunos de Saúl, como v. gr. el de 1 Reg. 13, 9 sigg., aunque no se ve por qué no pudiera ó estar presente el Arca con el sumo Sacerdote como

(1) *The papal Commission and the Pentat.* p. 11. 12.

(2) Ibid. p. 12.

(3) A esto se reduce la historia de Israel antes del cautiverio segun la describe Wellhausen en su *Israelitische und jüdische Geschichte;* y solo Jesús se elevó sobre el henoteismo al verdadero monoteismo.

en 14, 3, ó excusarse la acción como recibida por la costumbre. Del segundo pueden explicarse sin dificultad ni violencia los de Bokim, Gedeón, Manué, Samuél, Elías. La ley de la unidad era para los sacrificios *ordinarios*; pero dejaba abierta la puerta á dispensación extraordinaria de Dios que podía presumirse en las apariciones de ángeles, ó en circunstancias tan excepcionales como la de Elías en el Carmelo, principalmente si se advierte que quien allí ofrece el sacrificio es un Profeta que obra por inspiración divina; ó cuando mediaba precepto del Enviado celestial como en el caso de Gedeón (Jud. 6, 20) si es que aquella ceremonia puede llamarse sacrificio ([1]). Los de Samuél, David y en general los de los Altos tienen su explicación cumplida en la costumbre que se introdujo, al parecer al fin de la época de los Jueces, en tiempo de Samuél. La unidad de lugar para los sacrificios ordinarios aparece guardada con rigor hasta la época indicada. A principios de la Judicatura vemos establecido el Tabernáculo en Silo; allí está el Sumo Sacerdote Fineés, hijo de Eleazar, y allí tienen lugar las reuniones generales en las festividades solemnes de Israel (Jud. 20, 26-28). Al fin de la época de los Jueces subsiste la misma constitución religiosa y la misma práctica, según nos informa la historia de la infancia de Samuel, y la subsiguiente de las peregrinaciones del Arca. Esta es el centro único de la vida religiosa de Israel: el ejército que procede de todo el pueblo y que le representa, se reune en derredor del Arca; con ésta van los Sacerdotes y el Supremo entre ellos si su edad y fuerzas se lo permiten: basta leer la historia del libro 1. de los Reyes en su primeros capítulos.

Desde esta época ó poco despues, á consecuencia de la dominación filistea que oprimió al país hasta el extremo de obligar á los israelitas á no poder ejercer los oficios de armero ni aun de herrero (1 Reg. 13, 19-22) y de tener constantemente avanzadas militares en el centro mismo de Israel (1 Reg.

([1]) No deben confundirse los sacrificios *extraordinarios* con los *privados* de que hemos oido hablar á von HOONACKER; éstos jamás existieron en la legislación mosaica.

13, 16. 23), empieza á notarse diferencia; y el *primero* Samuél « establece en *Rama* un altar de Jehová » (1 Reg. 7, 17). El fundamento para este cambio está en la ley misma Ex. 34, 24 donde el cumplimiento del precepto de las tres grandes festividades se exige solo en el caso de que « ningún enemigo codicie la tierra de Israel y ésta se halle en paz ». Los opresores de épocas más antiguas parecen haber sido más tolerantes y su proceder menos vejatorio en general. A este fundamento se agregaron quizá otros: la separación del Tabernáculo y el Arca, los diversos parajes donde ésta permaneció, circunstancia que pudo ser causa de que aun después de pasadas á otro punto, continuara la costumbre de acudir al primero. Estos motivos más ó menos subsistieron hasta que se pensó en la construcción del Templo, cuya fábrica, considerada como próxima durante el reinado de David, prorogó la interinidad. Esta es la razón de que los escritores sagrados no reprendan los sacrificios en los Altos durante aquella época. Pero desde la construcción del Templo de Salomón reprenden como abusiva semejante práctica tanto el autor de los Paralipómenos como el de los Reyes con respecto á los habitadores del reino meridional. Pero si ni aun en éste logró el zelo de los buenos reyes ver desarraigado el abuso, ¿qué extraño es que en Israél se creyeran dispensados los fieles de asistir á Jerusalén? Es indudable que en el reino de las diez tribus continuaba una situación semejante á la de la época desde Samuél hasta Salomón; y la conducta de Elías que se lamenta « de la desaparición de los Altos », ó la de Eliseo en cuyo derredor venían á celebrar sus festividades los buenos israelitas de las diez tribus (1), lo mismo que el silencio de los demás Profetas sobre este punto, tiene su explicación en las circunstancias de aquellos habitantes á quienes el tenor expreso de la ley excusaba de la asistencia al Templo (2).

(1) 3 Reg. 19, 14; 4 Reg. 4, 23.

(2) Éx. 34, 24 Si al describirse la juventud de Tobías (Tob. 1, 5. 6) se habla de sus viajes á Jerusalén á ofrecer sacrificios y diezmos en el Templo, es como ejemplo de virtud extraordinaria.

La confirmación que Wellhausen pretende hallar en el supuesto paralelismo entre la historia y la legislación jahvista se apoya en la falsa hipótesis de la diversidad entre Ex. 20, Levit. 17 y Deut. 12 con respecto á la unidad de Santario; pues como ya queda demostrado, la prescripción ritual es exactamente la misma en los tres pasajes ([1]). Dígase lo propio de la confirmación segunda tomada de la historia del Tabernáculo: ésta puede seguirse paso á paso con fundamento en el texto bíblico desde su construcción hasta la del Templo que vino á sustituirle. A la entrada en Canaán el Tabernáculo es establecido en Silo (Jos. 18, 1); en Silo continúa durante la Judicatura: allí lo encontramos al inaugurarse esa época bajo el Sumo Pontificado de Fineés, nieto de Aarón (Jud. 20, 28) y allí mismo persiste al expirar ese período (1 Reg. 1-3) bajo el Pontificado de Helí. De nuevo nos habla de él la historia de Saúl, cuando David (1 Reg. 21) se refugia en Nobe, al lado del Sumo Sacerdote Aquimelec. También vuelve á hacerse mención de él en la historia de David, afirmándose que el Arca ha morado desde la salida de Egipto *bajo pieles*... en *tabernáculo* y *tienda* » (1 Reg. 7, 2. 6). He aquí confirmado el pasaje 3 Reg. 2, 22 del que dice Wellhausen que no halla confirmación. Por último, al principio del reinado de Salomón ocurre memoria del mismo en 2 Par. 1, 1-3 pasaje que no es anulado sino confirmado por 2 Reg. 3, 1-4; pues ninguna razón más adecuada para el nombre de « Alto principal » dado al de Gabaón por el pasaje de los Reyes,

([1]) La pretendida disparidad entre Deut. 12 y Levit. 17 consistente en el caracter *polémico* del primero y el de *pacífica* posesión del segundo es una pura imaginación de Wellhausen: la causa de establecerse en el primero diversidad entre la práctica actual y la que ha de incoarse para lo sucesivo, está explicada en la serie del pasaje: no está entre la *unidad* y *pluralidad* de altares ó Santuario, sino entre la *variedad* y la *fijeza* del lugar donde radica el *único santuario legítimo*; y en la regularidad y método en ofrecer las víctimas. No hay *lucha*; pues esta nace de la diversidad y oposición en las disposiciones del *ánimo*. No entra, pues, la ley deuteronómica *combatiendo* una situación de espíritu ni una institución contraria, sino simplemente *cambiando* ó *declarando cambiada* una práctica puramente externa: y desde este momento cesa toda diferencia entre Deut. 12 y Levit. 17.

que el hallarse allí el Tabernáculo como nos dice el autor de los Paralipómenos. Cierto que Wellhausen (*Proleg.* p. 41) pretende impugnar á Keil y Movers por haber trazado la historia del Tabernáculo, pero ¿qué argumentos alega? Suposiciones gratuitas y negaciones arbitrarias.

Pasando al capítulo de los sacrificios, el mismo Wellhausen reconoce que en la mayor parte de los pasajes objetados « no se especifica el ceremonial » ([1]) y en consecuencia, de ellos nada se infiere contra las prescripciones del Levítico. Por lo demás, tampoco puede asegurarse que el ceremonial del Levítico hubiera de ser observado cuando los sacrificios, en casos excepcionales, se celebraban fuera del Tabernáculo ó del Templo: los casos de Gedeón, de Manué y de Eliseo no parecen haber sido sacrificios. Los pasajes de Amós y Jeremías nada prueban contra la existencia y observancia de la legislación levítica: el primero se refiere al tiempo del viaje por el desierto, durante el cual no se practicaron las prescripciones relativas á sacrificios, ofrendas, diezmos etc. El de Jeremías no reprende los sacrificios mismos, sino el espíritu con que se praticaban: ni niega que Dios los prescribiera, sino ó que los prescribiera desde el principio de la salida de Egipto, ó que los prescribiera como quien reportaba provecho de ellos. La serie de la historia de la salida de Egipto hace ver que en la Alianza de Dios con los israelitas, hubo dos fases: la primera antes de la defección del pueblo por la adoración del becerro: en esta primera fase Dios no impuso al pueblo más que el Decálogo y la legislación del libro de la Alianza (Éx. 20, 22-23, 31). Pero después de la defección, para preservarlos de la idolatría añadió la ley ceremonial que diese pábulo á las propensiones materiales del pueblo, pero inculcándoles la unidad de Dios y del Santuario. Así explican el enlace de las dos primeras partes de la legislación pentatéuquica los Padres más antiguos de la Iglesia ([2]). Esta explicación tiene el inconveniente de que ya antes de la defección (Éx. 32) había Dios prescrito (Éx. 25) la construcción del

([1]) *Prolegom.* p. 57.
([2]) Véase S. Justino, *Diálogo* n. 22.

Tabernáculo y el Arca, lo que parece, aunque no es cierto, llevar envuelto el designio de la legislación levítica.

Otros Doctores responden que en el pasaje de Jeremías la expresión על דברי significa *á causa de, mirando á* los holocaustos y sacrificios como si de ellos hubiera de reportar utilidad el Señor. « No hablé con vuestros padres al salir de Egipto *poniendo la vista* en los holocaustos y sacrificios; sino lo que os encargué fué que escuchaseis mi voz ». El pasaje es paralelo al del Salmo 49, 13: *numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* ó á aquel otro de Isaías 1, 11-12: *quo mihi multitudinem victimarum vestrarum?... Holocausta arietum et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et agnorum et hircorum nolui.* Pero no se condenan aquí los sacrificios como tales, sino los sacrificios ofrecidos con puras ceremonias externas sin ir acompañados de espíritu interior, y presentados como un favor que el oferente hace á la majestad divina. Por eso añade Dios en el Salmo: « meae sunt omnes ferae silvarum, iumenta in montibus et boves »: de ningun obsequio humano tiene Dios necesidad. Isaías está tan lejos de reprobar los sacrificios como tales y ofrecidos con las condiciones debidas, que es el grande amigo y consejero de Ezequías, el zelador de la unidad de santuario, y el regulador de los sacrificios y el culto ritual en el Templo de Jerusalén. ¿Donde se lee que Isaías representara á Ezequías como un crimen ó una superstición su zelo por el culto mosaico; ó que reprendiera al rey porque de ese zelo hacía un capítulo de sus méritos ante Dios? A sus medidas en este sentido alude principalmente Ezequías cuando ruega á Dios: *Señor, ruégote no te olvides cómo he andado en tu presencia con corazón perfecto, y obrado lo que es bueno en tus ojos.*

En realidad, analizando con alguna detención el pasaje de Jeremías, nada se puede inferir de él que sea contrario á la perfecta legitimidad y origen mosaico de los sacrificios y de toda la economía ritual enlazada con ellos. Jeremías reconoce sin rubor en el epígrafe de su libro ser hijo de Helcías sacerdote; hace de orden de Dios, un contrato de compra, por su justo precio, de un predio perteneciente á la clase sacerdotal. El lugar ordinario de su predicación y

por orden de Dios, es el Templo, á donde concurre el pueblo entero á *adorar* [1] al Señor, es decir, á ofrecer sus sacrificios y ofrendas. No reprende á los concurrentes por acudir á ofrecer sacrificios; solo les pide que su vida y espíritu interno corresponda á su conducta externa. Si así lo hacen, promételes en nombre del Señor que éste continuará habitando *en aquel lugar* destinado á la invocación de su nombre, es decir, al culto en la forma en que se practicaba; y por lo mismo, en *aquel lugar* tomado en concreto, con el conjunto de prácticas religiosas que solo su nombre evocaba espontáneamente en el ánimo de todo israelita, pues desde Josías regía con nuevo vigor el Deuteronomio con su ley sobre la unidad de santuario para *los sacrificios*, y como de *institución mosaica*. ¿Es compatible con todo este conjunto la interpretación que da Wellhausen y su escuela al v. 23 del cap. 7 de Jeremías? Si fuera ese el sentido, Jeremías declaraba ficción todo cuanto había tenido lugar en la reforma de Josías; y en consecuencia, también las promesas que hace al pueblo en nombre de Dios sobre la presente economía.

Lo que hay en las palabras del Profeta es una de aquellas locuciones enfáticas tan frecuentes en el Antiguo Testamento, en las cuales se ponen de frente como excluyéndose en absoluto dos extremos que solo se excluyen bajo ciertas condiciones. Así dice Malaquías: *amé á Jacob y aborrecí á Esaú;* es decir, amé á Jacob *más que á Esaú.* Lo mismo expresa el Profeta en el pasaje que analizamos: cuando salieron de Egipto no dí á vuestros padres prescripciones sobre holocaustos y víctimas, sino el precepto que les dí fué de escuchar mi voz: es decir; *no tanto* les encargué holocaustos y víctimas, *cuanto* que obedeciesen á mi voz.

En cuanto al pasaje de Ezequiel, lejos de suponer desconocida la distinción de sacerdotes y levitas, lo que se

[1] El verbo השתחוה que los alejandrinos y el N. T. trasladan por προσκυνεῖν sese prosternere, *adorare* es el empleado constantemente en la historia y literatura posterior al Pentateuco para significar el culto ritual de sacrificios y oblaciones en el Templo.

infiere es su vigencia de tiempo inmemorial. El Profeta reprende severamente como *abuso grave* la admisión de incircuncisos á los ministerios inferiores del Templo como porteros, desolladores de víctimas, etc.: en consecuencia, supone por lo mismo en ese abuso una infracción de la ley, según la cual esos oficios deben ser desempeñados por ministros israelitas. Por otra parte, tales ministerios no son propios de los sacerdotes; pues si algunos de estos son aplicados á ellos, lo son sufriendo una pena, y una *degradación*. Luego la ley ritual establecía diferencia jerárquica entre sacerdotes y ministros (unos y otros circuncisos y los primeros seguramente de la tribu de Leví), es decir, entre sacerdotes y levitas; pues no hay razon alguna para afirmar que esos ministros de segundo orden no pertenecieran á la tribu de Leví. La denominación de *sacerdotes levitas* כהנים הלוים en el v. 15 no significa; *sacerdotes, ó sea, levitas;* sino *sacerdotes de la tribu de Leví*, porque para ser sacerdote se requería, aunque no bastaba, pertenecer á esa tribu.

El argumento que agrega Steuernagel tomado de la índole detallada que presenta la legislación ritual, admite facil solución: este escritor no tiene en cuenta que esa legislación es revelada por Dios; el cual pudo desde luego proponer prescripciones detalladas y que formasen un cuerpo completo. Pero si á alguien se le ofreciere que lo natural parece ser se acomodara Dios en este punto al desenvolvimiento ordinario del culto, no hay dificultad en admitir que la ley mosaica representa en efecto el término de una evolución, pero cuyas fases son anteriores á la época mosaica. En hecho de verdad la época patriarcal y la primitiva nos ofrecen elementos rituales que solo necesitaban coleccionarse, reglamentarse y tal vez perfeccionarse algun tanto para pasar á formar la legislación levítica.

9. La teoría moderna de los cuatro documentos y los críticos católicos

Como no podía menos de suceder, dada la difusión universal que alcanzan en nuestros días todas las ideas y todos los sistemas, la teoría moderna de los cuatro documentos, J, E, D, P en el Pentateuco, ha producido una verdadera convulsión aun en el campo católico. Uno de los primeros en discutirla y tratar de conciliarla de algún modo con las doctrinas tradicionales ha sido el P. Hummelauer en su Comentario al Pentateuco. Apresurémonos sin embargo á manifestar que el distinguido exegeta dista mucho de presentarse en dicho Comentario como un *innovador:* las concesiones que ha hecho, no ya á la escuela grafiana, pero ni á la más mitigada de Dillmann ó Kittel, son relativamente insignificantes. Si se leen sus cuatro volúmenes sobre el Pentateuco, en los tres primeros, apenas hace más que ampliar la teoría de Ricardo Simon, ó mejor dicho, de Benito Pereira; pues concede el origen mosaico de Génesis, Éxodo, Levítico y Números en su integridad sustancial. En el Comentario al Deuteronomio sostiene que la Colección legal 12-26 de este libro no es de Moisés, sino de Samuél; y en la legislación sinaítica solo con respecto á algunas breves secciones como Levít. 27, Levít. 11 y varios otros fragmentos brevísimos avanza un tanto sobre sus posiciones anteriores; si bien la forma interrogativa empleada con respecto á otros puntos hace conjeturar que su mente va tal vez más allá que su pluma.

El modo con que trata de conciliar la teoría documentaria con la tradicional se reduce á ensayar una combinación de ciertos datos de la tradición judía sobre la historia y vicisitudes del texto bíblico del Antiguo Testamento con las divergencias características de contenido y otras notas diferenciales que establece la crítica contemporánea entre las varias partes del Pentateuco, explicándolas como otros tantos documentos cuya compilación originó el llamado Pentateuco mosaico. Según el P. Hummelauer el Pentateuco actual en su composición inmediata, representa la reunión

de tres documentos anteriores y de argumento más ó menos inconexo é independiente: el *Deuteronomio*, el *Libro bipartito* que comprende toda la parte histórica y legal desde el principio del Éxodo hasta el fin de los Números, y *el Génesis*. El texto pentatéuquico llegado á nuestras manos representa un texto no primordial sino restaurado; por lo mismo, al texto existente en la actualidad, precedieron en época más remota los documentos originales [1]. Este postulado, propuesto por el P. Hummelauer como base de su crítica del Pentateuco, se apoya en el hecho histórico referido en el libro 4° de Esdras y aceptado por muchos Santos Padres sobre la desaparición del texto del Antiguo Testamento en tiempos anteriores á Esdras y su restitución por este célebre Doctor. El P. Hummelauer admite sin dificultad la índole fabulosa del conjunto en esta narración, pero sostiene que su fondo es histórico. El texto bíblico fué objeto de vivas persecuciones por parte de príncipes impíos como Manasés, sufrió además quebrantos con ocasión de la invasión caldea, de donde resultaron considerables mutilaciones, lagunas y omisiones; de suerte que los Doctores posteriores al cautiverio, cuando quisieron recoger y ordenar las Escrituras, hallaron su texto y mucho más el del Pentateuco, en estado fragmentario y con mutilaciones y alteraciones muy pronunciadas. El texto restituido, segun eso, es mucho más reducido que el primitivo; y las diferentes partes de que consta, tampoco guardan el orden que tuvieron en los documentos originales. « El texto de nuestro Pentateuco es un texto reconstruido á costa de prolijo y muy dificil trabajo... Los escritos de Moisés no llegaron completos á las manos de los restauradores, sino más ó menos desfigurados, truncados y en piezas no siempre bien zurcidas » [2].

Con respecto á los autores de los documentos primitivos representados hoy en forma abreviada en nuestro Pentateuco, el P. Hummelauer reconoce expresamente su origen mosaico: « los escritos de que consta nuestro Pen-

(1) *Comment. in Deut.* p. 94.

(2) *Comment. in Deut.* p. 13 y p. 94.

tateuco, en su primera composición, eran verdaderamente *mosaicos*, sin excluir la parte histórica, la cual, si alguno juzgare escrita por otro autor y con diverso estilo, era *conocida, aprobada y hecha propia por Moisés* » ([1]). Esta circunstancia de haberse Moisés servido de auxiliares que en otros pasajes extiende igualmente el P. Hummelauer á la parte legal, le permite conceder á la crítica la diversidad de estilo y otros caracteres en las diversas partes del Pentateuco.

Según esta exposición, el Génesis y el Deuteronomio del P. Hummelauer corresponden en el contenido, aunque no en el autor y data cronológica, al Génesis y al Deuteronomio de la crítica moderna: y como en el Génesis admite la colaboración de auxiliares cuyos escritos no rehizo Moisés contentándose con revisarlos, no halla dificultad en admitir dentro del Génesis secciones diversas de diverso estilo y de autores diversos. Con más facilidad concilia las opiniones sobre el Deuteronomio cuya parte legal 12-26 atribuye á Samuel.

El Libro bipartito del P. Hummelauer es equivalente á los documentos P y JE de la crítica. Mas como concede que su porción histórica y legal, aunque ambas de origen mosaico, ni fueron escritas á un tiempo sino por separado y coleccionadas más tarde; ni son en su totalidad de una sola mano; puede hacer coincidir con P el núcleo de su parte legal, reservando otra para el auxiliar jahvista; y por fin en la parte histórica admitir seciones elohistas y jahvistas que podrán ser continuación de sus homólogas en el Génesis.

Por lo que hace á la data cronológica, si se trata de la primera redacción de los documentos, el P. Hummelauer difiere absolutamente de todos los críticos heterodoxos; pero la redacción compiladora muy posterior le permite tambien aquí algun acomodo con las teorías modernas. Segun el P. Hummelauer la *Tora* depositada por Moisés en el Tabernáculo (Deut. 31, 26) es solo la sección Deut. 5, 1-11, 28; y las secciones restantes del Pentateuco (el libro

([1]) *Comment. in Deut.* p. 156.

bipartito y la parte histórica) quedaron fuera y por separado.

Análoga á la teoría de Hummelauer es la de Pablo Vetter; aunque avanza bastante hacia las teorías protestantes pudiendo considerársela como el puente de tránsito entre el docto jesuita y los sistemas heterodoxos. Según Vetter la porción histórica desde Adán hasta Moisés fué redactada por escrito en dos documentos hacia la época de los Jueces: ese doble escrito se encuentra hoy en nuestro Génesis en la forma de un relato continuado. La porción legal en su núcleo primitivo es de Moisés: pero fué ampliada por el sacerdocio y distribuida en colecciones distintas, una de las cuales es el Deuteronomio. El Pentateuco fué compilado ya en la época de Salomón próximamente; aunque la forma definitiva que ha llegado á nosotros es debida á Esdras [1]. Pero otros van más adelante. Segun un escritor italiano, los argumentos contra la autenticidad mosaica del Pentateuco « abundan por todos lados y son en tal número y de tal peso que hacen nacer en el crítico la convicción moral de que Moisés no es el autor del Pentateuco, sino que este libro es *el producto de cuatro siglos por lo menos de historia judaica* » [2]. El R. P. Lagrange despues de haber escrito en 1902 que « el Código sacerdotal es para los críticos *con toda apariencia de razón* la última de las capas del Pentateuco » [3], añadía en 1903 en su Comentario al libro de los Jueces que « Sansón pertenece á J aunque muy retocado en el cap. 13; J se halla tambien en el fondo de 1, 1-2, 5 mientras E lo está en el de la segunda introducción » [4]. Sus Prolegómenos al Comentario están calcados en los axiomas sobre el origen reciente no solo de la redacción, sino de los documentos de que está compuesto el Pentateuco; y no tiene reparo en declarar que « para la explicación del libro de los Jueces *debe mucho* á los Commentarios de Moore y Budde » recono-

[1] *Theol. Quartalschrift* 1903 p. 521 sigg.
[2] *La Rassegna Nazionale,* Firenze, Settembre 1906.
[3] *La Méthode historique,* p. 181.
[4] *Le livre des Juges,* Introd. p. XXIV.

ciendo que las teorías de estos son un resultado ya adquirido de la ciencia ([1]).

No obstante conviene agregar que si se exceptúa el Comentario del P. Lagrange al libro de los Jueces, los escritores aludidos ó citados no han defendido metódicamente la tesis antitradicional, contentándose con indicaciones fugitivas é indirectas, sin que hayan salido de su pluma otra cosa que producciones de escaso valor científico y que ni á gran distancia pueden ponerse en parangón con las Introducciones de Cornely ó Kaulen. Sin embargo, dentro de este reducido campo, debe reconocerse que una de las más claras y exactas exposiciones es la del *Programma-Risposta* publicado en 1908.

El decreto de la Comisión bíblica.

El 27 de Junio de 1906 emanaba la Comisión bíblica la resolución siguiente distribuida en cuatro puntos.

« I. Utrum argumenta a criticis congesta ad impugnandam authentiam mosaicam sacrorum librorum qui Pentateuchi nomine designantur, tanti sint ponderis ut posthabitis quampluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis, perpetua consensione populi iudaici, Ecclesiae quoque constanti traditione nec non indiciis internis quae ex ipso textu eruuntur, ius tribuat affirmandi hos libros non Moysen habere auctorem, sed ex fontibus maxima ex parte aetate mosaica posterioribus esse confectos? Resp. *Negative.*

« II. Utrum mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis ut prorsus tenendum sit Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel amanuensibus dictasse: an etiam eorum hypothesis permitti possit qui existimant eum opus ipsum a se sub divinae inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen ut sensa sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione confectum, ab eo-

([1]) *Le livre des Juges,* Avant Propos, p. VIII.

dem Moyse, principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur? Resp. *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam.

« III. Utrum absque praeiudicio mosaicae authentiae Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, ex quibus, secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinae inspirationis afflatu, nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam contracta vel amplificata ipsi operi inseruerit? Resp. *Affirmative.*

« IV. Utrum salva substantialiter mosaica authentia et integritate Pentateuchi admitti possit tam longo saeculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse uti additamenta post Moysis mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interiectas; vocabula quaedam et formas e sermone antiquato in sermonem recentiorem translatas: mendosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticae disquirere et iudicare? Resp. *Affirmative* salvo Ecclesiae iudicio ».

Según esta resolución 1°) Moisés debe ser reconocido como autor del Pentateuco en su totalidad *sustancial.* 2°) No es lícito admitir ni en la parte histórica ni en la legal adiciones de fecha más reciente que se opongan á la totalidad sustancial mosaica. 3°) Aun las variaciones de menor importancia admitidas sin gran dificultad por los escritores católicos, ú otras que por analogía á estas pudieran proponerse, quedan sujetas á caución, reservándose la Iglesia el juicio sobre su legitimidad.

El segundo punto se presta á problemas de palpitante interés y actualidad. ¿Podrá decirse que la colección legal del Deuteronomio (capítulos 12-26) no pertenece á la totalidad sustancial, ó lo que es lo mismo, podrá afirmarse su origen posterior sin que por eso pueda decirse que Moisés deje ya de ser autor de la totalidad sustancial del Pentateuco? No lo creemos: la sección constituye un miembro que en el organismo de la obra mosaica bien merece el nombre de miembro sustancial por su exstensión y por su contenido. ¿Y el capítulo 27 del Levítico? Aunque de

mucho menor extensión, también constituye un verdadero miembro de la legislación pentatéuquica. Dígase lo mismo de cualquiera otro capítulo ó sección análoga. La teoría ó hipótesis del P. Hummelauer y la del Dr. Hoberg [1] no parecen, pues, admisibles. La razón de la dificultad además de la letra del Decreto que no parece sufragarles, salta á la vista: todas esas disposiciones llevan en el Pentateuco lo mismo que las demás, el nombre de Moisés en su título y cláusula; si ahí admitimos una pseudonimia, qué regla nos queda para determinar lo que es mosaico en el Pentateuco y lo que no lo es? Solo la aprensión subjetiva; y desde este momento es menester confesar que el racionalismo es consecuente.

El Decreto de la Comisión suscitó vivos comentarios de parte de heterodoxos y modernistas, siendo calificado por los primeros de atentatorio á la libertad de investigación crítica, é índice del espíritu retardatario y anticientífico de Roma. Varias publicaciones de la prensa antiromana se hicieron eco de esta ideas presentando el decreto como inspirado en una indiscreción comprometedora que olvidando pesadas lecciones de siglos anteriores, no sabe prevenir otras semejantes para el porvenir. No faltó quien pretendió defender la decisión haciendo notar que la declaración de insuficiencia demostrativa en los argumentos de la crítica, solo recae sobre los argumentos propuestos hasta el presente; no sobre otros nuevos que en lo sucesivo puedan proponerse.

En esa campaña contra el decreto de 27 de Junio del año 1906 quienes más tal vez que nadie se significaron, fueron dos escritores, pro-

(1) Hoberg admite las siguientes adiciones: En la parte histórica: además de Deut. 34, 5-10 ó el capítulo en su integridad, los tres capítulos que preceden 31-33. En el Génesis el capitulo 36: « en su ámbito actual procede de la época de David ó Salomón ». — Éx. 36, 8-39, 43 es elaboración sobre Éx. 25, 10. 28. 30. — Num. 10, 29-32 interpolación. — Num. 10, 35. 36: la misma Masora declara sospechoso el pasaje. — Digase lo propio de Deut. 10. 6-9; y Deut. 1, 1-5 y 4, 44-49. — En la legal: la disposición sobre diezmos Deut. 14, 27 y 26, 12 supone condiciones muy diversas en los levitas respecto de la de Levít. 27, 30-37 y Núm. 18, 21-32; y así no es posible hacer contemporáneas esas disposiciones. — Jos. 24, 26 supone una adición hecha en el Pentateuco por Josué; é igualmente 1 Sam. 10, 25 por Samuel; por fin, la ley regia Deut. 17, 14-20. — Parecidas adiciones debieron hacer David, Ezequías y otros tan zelosos de la reglamentación del Templo, el culto y los ministerios rituales. — A todo esto debe añadirse la casuística de todos tiempos que también suministraría aditamentos al Código (*Moses und der Pentateuch,* 60-69).

testante el uno y católico el otro, que fueron los DD. Briggs y von Hügel, en una correspondencia familiar que luego dieron á la publicidad bajo el título de *The Papal Commission and the Pentateuch,* Londres 1906.

En su carta á von Hügel el Dr. Briggs trata de hacer ver que en primer lugar la Comisión no ha examinado los argumentos contra la autenticidad, los cuales expone con brevedad reduciéndolos á cuatro cabezas; y luego pasa á refutar las razones que la Comisión presenta como incontestables en favor del origen mosaico del Pentateuco.

Por su parte von Hügel impugna la decisión como vejatoria á la libertad científica y por lo mismo contraproducente. Luego trata de presentarla como puramente provisional, como una advertencia de sabios á sabios, la cual por la misma razón podrá ser contestada por los críticos, manifestando la imposibilidad de seguir tal dirección. Una representación semejante no podrá ser llevada á mal por la Comisión; más si así sucediera, los críticos se verían en el penoso pero imprescindible deber de hablar según sus convicciones á fin de preservar á los fieles de los daños que no puede menos de acarrear medida tan desacertada é inoportuna.

Es extraño que á pesar de numerosas frases de moderación en la serie del escrito, se le diera publicidad antes de mes y medio (1). Con respecto al juicio sobre el valor objetivo de los argumentos aducidos, aunque Briggs resume bien los fundamentos comunes de la teoría grafiana, no presenta razones especiales. Llama la atención la importancia que da al argumento filológico, seguramente exagerada aun en opinión de los más zelosos defensores de la hipótesis. Dice Briggs alegando el testimonio de su propia observación, ser imposible estudiar la serie completa del desarrollo de la lengua hebrea sin llegar á la persuasión de que el Pentateuco no es de Moisés. Él ha colaborado al Diccionario hebreo-inglés (sobre la base del *Lexicon* de Gesenius) donde á cada vocablo se asigna su propia época en la historia. Pero esta asignación y el argumento que de ella infiere Briggs y en el que tanto confía, tienen escasa eficacia. Y para hacerlo ver palpablemente basta comparar las dos fases que presenta la historia de la controversia sobre el origen del Pentateuco entre los criticos protestantes.

Por mucho tiempo se tuvo por inconcuso que el documento llamado por Wellhausen *Código Sacerdotal* era, si no en su totalidad, al menos en su núcleo fundamental, el *más antiguo* de todos: Wellhausen lo declara el *más reciente.* ¿Es que Wellhausen conoce mejor que sus antecesores la lengua hebrea y su historia? No: para fijar la data que atribuye al Código sacerdotal no se ha servido de los caracteres lingüísticos; y á la dificultad que, entre otras, se le ha propuesto del desarrollo histórico de la lengua, responde sencillamente que en efecto á la teoria pro-

(1) Las cartas llevan la data de Setiembre y de Octubre; y el Prólogo del libro está firmado el 1° de Noviembre.

puesta por Graf « se objetó la historia del lenguaje : pero *desgraciadamente esa historia estaba acostumbrada* á verse tratada como cera blanda » [1] con la cual puede á voluntad fabricarse cualquiera figura ! ¿ Puede lisonjearse Briggs de que la fabricada por él con arreglo á la misma teoria grafiana de la que es entusiasta cual ninguno, sea la definitiva ?

Briggs sin embargo no merece, á nuestro juicio, un veredicto tan severo como von Hügel. Este, á vuelta de frases al parecer respetuosas y de veneración hacia la Iglesia romana y el Pontificado, pinta la inserción de los libros de Loisy en el Indice como un acto tiránico del Papado. Y von Hügel sabe perfectamente que Loisy socava los más hondos fundamentos de esa Iglesia y ese Pontificado que protesta acatar.

La verdad es que el decreto, además de justo y fundado, ha sido muy saludable ; porque ha cortado el vuelo al desenfreno que se iba propagando con detrimento de la verdad religiosa y de la edificación del pueblo cristiano.

(1) *Prolegom.*, p. 12.

EXEGESIS DEL TEXTO

1. El Génesis: argumento y división del libro

El Génesis, libro exclusivamente histórico, á diferencia de los cuatro restantes cuyo argumento es ó legal, ó mixto de legal é histórico, está dividido en dos partes mayores: 1, 1-11, 26 que comprende la *historia primitiva* desde la creación hasta Abrahan; y 11, 27-50, 26 que describe la *historia patriarcal* hasta la muerte de José. Cada una de ellas va subdividida á su vez en cinco secciones que llevan todas un epígrafe uniforme: *historia* del cielo y de la tierra, *historia* de Adán etc. Exceptúase la Cosmogonía 1, 1-2, 3 la cual no lleva título y viene á ser como el Prólogo del libro. El intento de Moisés al escribir el Génesis fué dar á conocer los orígenes del pueblo á quien dió su legislación, empezando por el primero de sus progenitores propiamente tales, Abrahán. Tres razones impulsaron á Moisés á anteponer á la legislación la historia de los Patriarcas: una *etnográfica,* para que constara de la procedencia genealógica del pueblo hebreo; la segunda *histórica,* á fin de mostrar que la historia de Israel es continuación y complemento de la patriarcal; y la tercera, principal, de orden religioso que fue hacer ver cómo la legislación israelítica entera está basada en la Alianza ó Pacto de Dios con el pueblo hebreo no solo en el Sinaí, sino ya en sus progenitores los Patriarcas. Una vez que Moisés se resolvió á empezar la historia del pueblo hebreo por Abrahán; el origen genealógico de este Patriarca, y el deseo de transmitir á los israelitas un breve resumen de los hechos más culminantes de la histo-

ria primitiva, durante la cual la promesa mesiánica era patrimonio de la humanidad entera, le condujo á tomar su narración, primero desde Noé y el diluvio, y luego desde Adán, agrupando al rededor de las genealogías patriarcales conservadas cuidadosamente en edades primitivas, aquellos acontecimientos que por su importancia excepcional interesaban igualmente á todos, y cuya memoria no había desaparecido todavía. Por último, á la historia del género humano añadió en breves líneas la historia de la creación en el cap. 1.

El método que sigue Moisés en la composición de su historia es sumamente sencillo, pero ingenioso: con la vista fija en José, salvador de su pueblo, empieza la narración por Adán, tronco del género humano; continúa la historia de este por las genealogías patriarcales en línea recta hacia Jacob; y cuando en su marcha encuentra personajes ó acontecimientos enlazados con el miembro de la sucesión directa, y de los cuales juzga necesario dar cuenta, hácelo así en breves rasgos, eliminando luego estas ramas laterales para seguir desembarazado su narración por la rama directa. Así en el primer estadio, de Adán á Noé, nos refiere la historia de los hijos de Adán y de sus descendientes por ambas ramas de Caín y Set hasta llegar á Noé, donde deja la rama de Caín y sigue la de Set por Noé y Sem hacia Abrahán. Entre Noé y Abrahán se interponen los demás hijos del secundo padre de la humanidad; y Moisés, antes de llevarnos por Taré á Abrahán, traza la Tabla etnográfica, la historia de la dispersión, y los orígenes de los primeros imperios, á que dieron principio las ramas trasversales de Cam y Jafet. Desembarazado así de estas, traza la genealogía por Sem á Taré, padre de Abrahan, Nacor y Arán, elimina á los dos últimos refiriendo sumariamente su historia, y entra ya de lleno en la de Abrahán.

Este Patriarca tiene varios hijos: Ismael, la posteridad habida en Cetura, é Isaac: elimina, pues, á Ismael y á los hijos de Cetura compendiando su historia en el cap. 25 para proseguir el hilo de su narración directa por Isaac. El segundo Patriarca del pueblo hebreo tuvo dos hijos, Jacob y

Esaú, cuya historia refiere en común hasta la transmisión de la primogenitura á Jacob: desde aquí se ocupa ya como en argumento preferente en la historia de Jacob, contentándose respecto de Esaú con la consignación de aquellos rasgos que son indispensables para ilustrar la vida de su hermano, hasta que en el cap. 36 elimina definitivamente á Esaú describiendo los orígenes y constitución primitiva del pueblo idumeo, para quedarse con solo Jacob cuya historia continúa por José hasta el fin del libro.

La distribución del argumento de la historia genesíaca por las diez secciones expresadas es como sigue: **Introducción** formada por el cuadro descriptivo de la creación: 1, 1-2, 4*a*. — 1ª PARTE: **Sección 1ª**: *historia del cielo y de la tierra* 2, 4*b*-3, 25. **Sección 2ª**: *historia de Adán* 5, 1-6, 8. **Sección 3ª**: *historia de Noé* 6, 9-9, 29. **Sección 4ª**: *historia de los hijos de Noé* 10, 1-11, 10. **Sección 5ª**: *historia de Sem* 11, 10-26. — 2ª PARTE: **Sección 6ª**: *historia de Taré* 11, 27-25, 11. **Sección 7ª**: *historia de Ismael* 25, 12-18. **Sección 8ª**: *historia de Isaac* 25, 19-35, 26. **Sección 9ª**: *historia de Esaú* 36, 1-37, 1. **Sección 10ª**: *historia de Jacob* 37, 2-50, 25. Comparando entre sí las diversas secciones se echa de ver immediatamente la gran desigualdad de extensión entre unas y otras; pero es preferible seguir esta división á otra cualquiera por fundarse en la estructura misma que dió Moisés á su libro.

I. La Cosmogonía

1. Su enlace con el libro del Génesis: su caracter histórico

La Cosmogonía mosaica (Gén. 1, 1-2, 3) viene á ser, como ya antes lo insinuamos, el Prólogo á la historia genesíaca. Doble fué el fin que Moisés se propuso al hacerla preceder al Génesis: el primero y capital, dar á conocer el hecho histórico de la creación del Universo declarando el orden que en la misma guardó el Criador: el segundo, proponer al pueblo hebreo en una forma sensible y práctica los principales atributos de la divinidad. No era aquel pueblo capaz de seguir prolijas investigaciones ni razonamientos abstractos sobre la existencia y atributos de Dios; pero en cambio podía fácilmente percibir uno y otro si se le proponía en una forma adaptada á sus alcances, cual es la forma histórica en la descripción del origen de los seres. En la descripción cosmogónica Dios aparece como un ser infinitamente superior al Universo entero, é immensamente distanciado de todas las categorías de seres que le componen, como que todos ellos sin excepción son allí propuestos como efecto de la acción creadora de Dios. De la acción exclusiva de éste, sin intervención de otro ningun agente brota en primer lugar la materia informe y caótica (v. 1). En el seno de ésta y con su cooperación instrumental son luego producidas todas y cada una de las categorías de seres especiales que componen el conjunto de la creación (3-27); pero además de que á los seres particulares ha precedido como substratum ó materia común la masa informe primordial, creación de Dios; esa misma capacidad de cooperar á la acción posterior del Criador es resultado de otra operación divina que infunde en la masa primitiva las energías telúricas (v. 2). Dios es, según eso, el criador único del Universo, dueño soberano del mismo; el cual con solo

su poder y voluntad sacó de la nada la mole inmensa de la creación. Por lo mismo ese Dios, que con nadie comparte su acción creadora, es único y no posee la divinidad en compañía de otro alguno. Es también todopoderoso; pues ni necesita concurso de otro agente, ni reconoce distancia entre su voluntad y su potencia. Pero si en la primera producción de la materia resalta el poder omnipotente de Dios, en la obra hexamérica que á continuación se desenvuelve, al extraer de aquel fondo los seres particulares, resplandece al lado del poder una sabiduría sin límites. Sola su inteligencia excogita los modelos; sola su arte ejecuta la obra. No menos brilla su bondad ya al comunicar con tanta generosidad á cada uno de los seres su perfección propia, ya sobre todo al colocar al hombre por encima de la creación entera como soberano de la misma.

En la descripción cosmogónica debe distinguirse una doble fase: la creación ex nihilo (1, 1-2) y el trabajo hexamérico (1 3-11, 3): á cada una de las cuales corresponde su término propio: á la primera el ser primordial de la materia; á la segunda la disposición ordenada de aquella. El trabajo hexamérico por su parte presenta igualmente un orden maravilloso: si se considera su término, ó los seres llamados á la existencia, son producidos con tal enlace que el precedente viene á ser la condición y fundamento del que le sigue: al caos con sus tinieblas sucede la luz; á la masa continua de aguas telúricas su separación en superiores é inferiores; á estas los peces y aves; á la tierra seca las plantas etc. Si se tiene en cuenta la acción productora, la totalidad del trabajo divino está distribuida en seis actos correspondientes á seis períodos denominados días. Además este mismo conjunto va dividido en dos períodos de á tres días; el primero de los cuales comprende la obra ó trabajo de separación (luz y tinieblas, aguas superiores é inferiores, mares y continentes); y el segundo la de ornato (plantas, animales, astros, hombre). Por fin, en la obra correspondiente á cada día obsérvase un proceso constante: precede ante todo la intimación ó imperio divino; síguese la ejecución y por último viene la aprobación que á veces va acompañada de imposición de nombre al efecto producido.

Pero una circunstancia debe advertirse con sumo cuidado antes de entrar en la exposición del texto. La descripción mosaica del cap. 1 suele ser llamada comunmente *Cosmogonía*, es decir, descripción del origen del *mundo*. Esta denominación es verdadera si en la descripción se incluye la creación primordial ex nihilo; mas no si se mira al trabajo hexamérico, que da principio en el v. 3. Si se reflexiona con alguna atención sobre la descripción mosaica se advierte muy pronto que la intención de Moisés no fué presentarnos una *cosmogonía*, sino simplemente una *geogonía*. Es verdad que el v. 1 describe la creación primordial como una acción divina que tiene por término *el cielo y la tierra*, es decir, el Universo entero; pero una vez que nos ha dado cuenta de la creación de la materia, Moisés deja á un lado *los cielos*, es decir, todo lo que no es el globo terrestre, y desde el v. 2 solo nos pone delante el desarrollo que bajo la acción divina va sufriendo *la tierra*, sin preocuparse de la marcha evolutiva que al mismo tiempo fueran siguiendo los seres restantes del Universo. Cierto que el dia cuarto nos habla de la producción del sol, la luna y las estrellas; pero lo hace únicamente desde el punto de vista geogénico, y por razón de los oficios que esos cuerpos celestes desempeñan en beneficio de la tierra y de la humanidad. Según eso, es totalmente infundada la objeción que se hace al relato mosaico cuando se dice que descansa todo entero en la concepción geocéntrica. Este imputación es falsa: Moisés no establece otras relaciones entre el sol y la tierra sino las puramente comunes y sensibles que consisten en ser la tierra iluminada por el Sol y la Luna, y en recibir de ellas una base para la distinción del día y de la noche; para los cómputos cosmológicos y religiosos; para la orientación náutica etc., aplicaciones que, como se ve, son completamente independientes de todo sistema astronómico. Pero Moisés nada nos dice sobre las relaciones propiamente matemáticas, mecánicas ó astronómicas que enlazan á la tierra con los astros; guarda el silencio más completo sobre las fases que la materia sideral ó cósmica siguió en su evolución hasta constituir los astros. Este caracter exclusivamente geogónico y por decirlo así, casero de la des-

cripción mosaica, la distingue de toda explicación científica sobre el origen y fases de la materia.

Pero ¿representa la Cosmogonía mosaica una sección verdaderamente histórica? Muchos intérpretes sobre todo protestantes, aunque en nuestros días también algunos católicos, no han visto en la sección introductoria del Génesis otra cosa que una pieza heterogénea con el conjunto del libro á que va unida, y que fué incorporada á él por tener como argumento el hecho histórico de la creación. Pero la pieza considerada en sí misma, dicen, es más bien un filosofema, producto de la especulación de algunos pensadores antiguos acerca del origen de los seres. Otros quieren ver en ella un poema ó himno en loor del Criador: otros una expansión literaria sobre las bellezas y armonía del Universo, pero sin que pretenda representar el hecho objetivo y real de la acción divina al crear el mundo y el proceso seguido en su obra por el Criador. Sin embargo apenas puede dudarse de que en la mente del escritor del Génesis la sección es *histórica* en el sentido genuino de la palabra, es decir, *un relato* que se propone narrar el hecho real del origen del Universo. Ya su incorporación al libro del Génesis como parte integrante del mismo es una prueba de su homogeneidad con él. Pero á esta reflexión se agrega otra que si bien complemento de ella, le añade eficacia notable. Terminada la sección cosmogónica, el autor continúa la historia del hombre conduciéndonos al paraíso y presentando á nuestra vista las escenas allí ocurridas en los primeros días de la humanidad. De esta sección no puede negarse que sea histórica; pues el cap. 4 y siguientes suponen la catástrofe del Paraíso: si pues la sección paradisíaca es continuación de la historia del hombre cuya creación con el resto de los seres se relata en el cap. 1, la sección cosmogónica es á su vez igualmente histórica y tiene por objeto informarnos no solo del origen del hombre, sino también del de los demás seres creados antes de que él.

2. La creación ex nihilo: estado primitivo de la tierra. 1, 1. 2

V. 1. « *En el principio crió Dios los cielos y la tierra* ». Tal es la expresión de sublime laconismo con que Moisés abre la historia genesíaca: tratemos de penetrar su altísimo significado. Tres son las acepciones que en la Biblia presenta la palabra *principio* ראשית: principio de acción, ó causa; principio de orden y principio de duración sucesiva. La primera acepción no tiene aquí lugar: ¿qué significado tendría la expresión: « Dios crió el mundo *en causa?* » Pero no sucede lo mismo con las dos restantes y cada una cuenta en efecto con numerosos defensores. Muchos y distinguidos intérpretes explican la expresión בראשית en el sentido de: *lo primero,* por contraposición á la serie de efectos que á continuación se enumeran como producidos también por Dios despues de ese primero, que es el conjunto de cielos y tierra. Pero nada hay en toda la descripción siguiente que exprese relación alguna de orden sucesivo con respecto á la creación primordial como punto de partida de una serie numérica. Los efectos producidos después son sí posteriores al término de la creación primitiva; también se establece orden sucesivo en los días del Hexámero: pero ni los efectos producidos, ni los días hexaméricos están ordenados con respecto á la creación primordial. Esos efectos como categorías determinadas de seres dentro del conjunto ó masa del Universo no empiezan sino con el día primero; é igualmente, el cuadro cronológico de sucesión al que se ajusta la acción divina al producirlos, tampoco se extiende más allá de la producción de la luz: el cuadro cronológico y su objeto correspondiente tienen el mismo punto de arranque, y es despues de la creación primordial.

El nombre ראשית tampoco suele emplearse en sentido ordinal: cuando los hebreos quieren expresar este concepto, se sirven del término בראשון, no de בראשית (1). Resta

(1) Wellhausen (*Proleg.* p. 386) sostiene que ראשית en el hebreo

pues, el último significado; y Moisés quiere decir que en el principio de los seres que tienen principio, Dios crió el cielo y la tierra. El principio de que habla Moisés no es el de un orden determinado de seres criados: nada hay en el texto que circunscriba el *principio* á clase ó serie especial, y es menester tomar la expresion en su significado absoluto, extendiéndola á todos los seres capaces de incoación de existencia que son todos los seres creados sin excepción.

Más controvertido es otro punto; el de la construcción gramatical de la frase. Supuesto que la voz hebrea ראשית expresa el principio de duración, todavía puede dudarse si se halla en estado de régimen con respecto á la oración que le sigue. Comunmente suele explicarse la expresión en sentido absoluto: « en el principio crió Dios el cielo y la tierra » y así han trasladado el pasaje todos los intérpretes antiguos, los alejandrinos, el siro, Aquila, Teodoción y Símaco, la ítala y la Vulgata. Pero en nuestros días muchos críticos distinguidos como Dillmann (1), Gunkel (2), Hummelauer (3), Kautzsch (4) tienen como más probable la lectura é interpretación de Jarchi: « en el principio de criar Dios el cielo y la tierra... » ó « en el principio, cuando Dios criaba el cielo y la tierra... » haciendo de la frase no una sentencia completa, sino la prótasis de un periodo cuya apódosis debe buscarse ó en el v. 2 « ...la tierra era

---

primitivo tenía significado *ordinal:* « la *primera* parte de un objeto » ó serie, no « el principio ». Este último concepto se expresaba entonces, añade, por las voces ראשנה y תחלה. Wellhausen no cita ejemplo alguno en favor de este última aserción, mientras se ve forzado á reconocer que ראשית ocurre en el significado de *principio* en numerosos pasajes algunos de ellos bastante antiguos, no ya solo en absoluto, sino aun en su propia opinión. La objeción, como se ve, impugna propiamente no el *sentido* del texto Gén. 1, 1 sino su *antigüedad;* pero aun en este terreno no sufragan á Wellhausen los testimonios ni del texto bíblico (cfr. Núm. 24, 27 — obsérvese la contraposición á אחרית —; Os. 9, 10; Miq. 1, 13; Deut. 11, 12), ni de los más distinguidos hebraizantes como Gesen. *Thes.* 3, 1252; Dillmann, *Genesis* p. 17 donde refuta expresamente las aserciones de Wellhausen, ni de los intérpretes ó traductores de la Biblia cristianos y judíos.

(1) *Die Genesis* 6, p. 17.

(2) *Die Genesis übersetzt und erklärt* 2 pp. 8. 9. 90: en la 3a ed. (1910) ha cambiado de opinión.

(3) *Comment. in Gen.*, ad h. l.; *Nochmals der Schöpfungsbericht*, p. 10.

(4) *Die Genesis mit ausserer Unterscheidung der Quellenschriften*, Freiburg 1888.

un desierto»; ó mejor, tomando el v. 2 como un paréntesis que expone de pasada el estado primitivo de la tierra, en el 3: «dijo Dios: hágase la luz». Ni lo complicado de la construcción, ni la extrañeza de dar principio á un relato histórico por frase tan compleja, ni el haber de leerse el verbo en infinitivo constructo valdrían gran cosa contra esta interpretación, pues nada de eso se opone á la índole de la lengua hebrea; pero hay otros argumentos que hacen inaceptable la exegesis de Jarchi. Es el primero el testimonio unánime de los intérpretes antiguos, que todos leyeron la cláusula, como ya vimos, en sentido absoluto. Además en la hipótesis de Jarchi sería preciso suponer perfecta simultaneidad cronológica entre el momento designado por el *principio* y la producción de la luz; pues bien; esa simultaneidad es imposible, porque el estado de la tierra descrito en el v. 2 es cronológicamente anterior á la producción de la luz, toda vez que allí se describe la tierra envuelta totalmente en tinieblas. ¿Si las tinieblas envolvían la tierra, cómo al mismo tiempo existía la luz?

El texto mosaico expresa la acción divina productora de cielos y tierra por el verbo ברא. ¿Cuál es el concepto que vincula Moisés á ese verbo? La Iglesia católica ha creido siempre que ese concepto es el de la *creación* en el sentido estricto de la voz, es decir, el de la producción *ex nihilo*. Así lo expresa tanto la ítala antigua como la Vulgata trasladando el verbo hebreo por el latino *creavit*; y así lo declaró también el Concilio 4. de Letran al definir que «Dios desde el principio del tiempo produjo de la nada tanto las sustancias espirituales como las corporales». En esta definición proponíase el Concilio declarar el sentido de la revelación cristiana sobre el origen del Universo en los documentos donde está consignada; y entre tales documentos evidentemente tuvo á la vista el Concilio, ó de un modo exclusivo, ó con preferencia, el pasaje del Génesis. Es verdad que también otros lugares de la Escritura proponen la creación ex nihilo, por ej. el del 2. de los Macabeos 2, 28; pero solo nuestro pasaje presenta unida la doble circunstancia de la *totalidad* del término producido y del *momento* de la producción: *en el principio*, *ab initio crió Dios*... El mismo criterio ha presidido siempre á la interpretación patrística, como puede verse en S. Crisóstomo (hom. 2), Teodoreto (Interrog. 1) y en todos los intérpretes y doctores católicos de la edad media.

Pero ¿tiene fundamento esa explicación en el tenor li-

teral del texto? « El verbo ברא, dice Dillmann, en el Pentateuco, en Isaías, en Amós, en Jeremías y en Ezequiel se emplea como la expresión propia para significar la operación de Dios libre y sin fatiga, y *también la creación* » (1). Lo mismo repite Wellhausen (2), añadiendo que « ni el latin, ni el griego, ni el alemán poseen un término equivalente para expresar la creación ex nihilo, ó la acción soberana de Dios independiente de todo concurso efectivo ó material » (3). Y en efecto, cuantas veces se emplea el verbo en la forma kal, otras tantas expresa la acción propia de Dios por encima y con absoluta independencia de toda cooperación eficiente de auxiliares extraños. Es verdad que no siempre denota la producción del primer ser: sin salir de este mismo capítulo en el v. 21 al describir Moisés la producción de los animales ocurre el verbo ברא y sin embargo los animales son producidos en el seno y á expensas de la materia; pero la vida que allí se produce y que constituye la característica de esos seres, excede la capacidad activa de la materia bruta, única preexistente hasta entonces; y por lo mismo la acción expresada, tiene por único agente á solo el poder divino. Mas en el v. 1 nada puede preceder ni aun como sujeto de recepción, pues se trata precisamente de la producción de la materia primordial en cuyo seno y á cuyas expensas han de ser producidos despues los seres determinados; y en consecuencia el verbo designa una acción totalmente independiente de cualquiera cooperación no solo eficiente, aun instrumental, sino también material, extraña al agente primario. Y á la verdad, si la acción expresada por el verbo ברא tiene lugar en el *principio*, no es posible suponer existente ser alguno distinto de Dios; pues si así fuera tendríamos existiendo y por lo mismo *durando* con duración sucesiva, un ser, antes de empezar *duración* alguna de esa especie.

La tradición hebrea vinculó siempre á este pasaje el concepto de creación ex nihilo: la madre de los Macabeos,

(1) *Die Genesis*, p. 17.
(2) *Proleg.*, p. 410.
(3) Ibid.

eco fiel de la tradición religiosa en el pueblo de Israel sobre el origen del Universo, exhorta á su hijo á contemplar el cielo y los astros que le pueblan, considerando que Dios los produjo ἐξ οὐκ ὄντων = de non extantibus, del no ser, de la nada.

De varios modos se ha querido impugnar la interpretación que acabamos de proponer. Suele invocarse un pasaje de la Sabiduría, donde su autor, se dice, establece con los platónicos la eternidad y aseidad de la materia; demostración patente ó cuando menos presunción grave de que el autor del Génesis tampoco intentó expresar la creación ex nihilo. « No estaba reducida, dice el escritor citado (11, 17) á la impotencia tu diestra todopoderosa, aquella que construyó (κτίσασα) el mundo *de materia informe* (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) ». El escritor propone como expresión del esfuerzo supremo de la omnipotencia divina la producción del mundo de materia preexistente: prueba manifiesta de que no concebía otra acción divina superior, como sería la creación ex nihilo. — Pero el autor de la Sabiduría no tanto se propuso en el pasaje objetado presentar un esfuerzo del *poder* cuanto de la *sabiduría omnipotente,* y por eso escogió el ejemplo de la obra hexamérica y no el de la creación primordial; porque en esta última más que la *sabiduría* resalta el poder, al paso que en la primera el orden, la variedad y la armonía de los seres refleja directamente la obra de la inteligencia divina servida por su poder omnipotente.

Otros argumentos se han invocado tambien, como v. gr. el de decir que el verbo ברא en la forma pihel donde suele estar representada la noción primaria de los verbos hebreos, tiene el significado de *polivit, dolavit.* Pero prescindiendo del supuesto, y más que problemático, axioma sobre la vinculación del significado primario á la forma pihel, de hecho el verbo ברא en la forma *kal* (1) expresa la acción soberana é independiente propia de Dios según queda expuesto, sin que jamás se aplique á otro agente ú obra propia de agentes creados; y en nuestro pasaje denota una acción cuyo término es el ser primario y total de la materia del Universo.

El agente productor de la materia primordial es Dios, cuyo ser se designa en el texto con el nombre אלהים, el cual vuelve á repetirse 34 veces en esta sección sin que en toda ella ocurra otro nombre para designar á Dios. Aunque la forma gramatical del nombre es plural, el concepto vinculado á ella es singular y designa al Dios único y en su noción más elevada no de simple henoteismo sino de rigoroso y estricto monoteismo.

(1) Decimos *en la forma kal;* porque en la forma *pihel* significa la acción humana de *cortar* ó *cincelar* v. gr. Josué 17, 15.

De las innumerables veces que ocurre el nombre Elohim para designar la divinidad adorada por los hebreos, solo en *cuatro* pasajes (1) (Gén. 20, 13; Éx. 32, 8; 2 Sam. 7, 23; Salm. 58, 12), va acompañado de verbo ó adjetivo en plural; en todos los restantes el verbo, adjetivo, participio y sufijos que hacen referencia á ese nombre se leen en número singular. La consecuencia que de este hecho se desprende es obvia: el nombre Elohim representa un Dios único, y esas raras excepciones en la construcción deben explicarse como concordancia puramente externa y gramatical, á la que no acompaña concordancia lógica ó de concepto. Según eso la forma plural del nombre no puede explicarse como un resto de politeismo profesado anteriormente por los hebreos (2), y es preciso recurrir á otra explicación. No es raro ó inusitado en la lengua hebrea expresar conceptos singulares con palabras de forma plural: existen no pocos nombres abstractos expresados en esa forma. Tales son זקנים נעורים בתלים etc. Hay además otra clase de sustantivos como שמים מים (3) llamados plurales intensivos por expresar más bien que pluralidad de objetos, una acumulación de materia homogénea y continua. Tambien conocen los hebreos el plural de dignidad ó *mayestático*. El nombre אלהים propiamente no parece pertenecer á ninguna de estas clases, y más bien constituye categoría por sí, aunque participando del plural de dignidad y más todavía del intensivo, pero en el orden inmaterial. El nombre אלהים no carece de forma singular, pero esa forma (אלה) solo se emplea en poesía. La forma אלה es una prolungación de אל, voz cuyo significado propio es *poder*, como se ve por el pasaje del Gén. 31, 29: יש לאל ידי לעשת רע לכם: « asiste al *poder* de mi brazo haceros daño ». Segun eso el nombre אלהים equivale á *poderes;* y los hebreos aplicaban á Dios ese nombre para denotar la acumulación ilimitada de poder propia de Dios, la omnipotencia del ser divino. Este significado explica tambien por qué en la sección cosmogónica se hace uso exclusivamente de este nombre: la razón es porque la creación del Universo es obra del poder divino (4).

(1) Gesenius (*Lex. man.* p. 54) enumera algunos más, pero sin razón.

(2) Gunkel: « primitivamente plural: los (muchos) dioses » p. 102.

(3) Parecen á primera vista duales pero en realidad son plurales de singular terminado en *ai*.

(4) Las nociones expuestas en el texto sobre el nombre אלהים son las más fundadas y admitidas entre los mejores orientalistas, sobre todo hebraizantes. Algunos prefieren la etimología ואל — praeivit; pero es indudablemente más fundada la primera. Véase Procksch, *Die Genesis* p. 424. — Igualmente, es comunmente admitida la explicación propuesta del verbo ברא, de uso antiquísimo en la lengua hebrea para expresar la acción divina trascendente y con absoluta independencia de cooperación extraña. Puede consultarse al mismo Procksch, el cual con aplicación concreta á nuestro pasaje escribe: « Gen. 1, 1 steht ברא im Vollsinn von der ersten Schöpfung, hinter der das Nichts steht ».

« *Los cielos y la tierra* ». Es claro que esta expresión significa la totalidad de la creación ó materia que compone el Universo; pues al terminar la descripción de la obra hexamérica dice Moisés refiriéndose á su conjunto: « quedaron, pues, terminados cielos y tierra ». Pero ¿cómo la significa? ¿Concibe aquí Moisés y quiere que conciba el lector bajo esa expresión el Universo en la forma del cap. 2. es decir, como ya terminado? Así lo cree buen número de exegetas como Dillmann, Gunkel, Hummelauer y los que con ellos siguen la opinión antes expuesta de Jarchi. Según ellos el v. 1 representa bajo una denominación y fórmula común el conjunto de acciones y efectos que luego se van describiendo por separado á partir del v. 3 con la producción de la luz. Pero el análisis de los vv. 2 y 3 hace ver lo contrario. El v. 2 nos presenta la disposición que ofrecía la tierra en su estado primitivo, y entre los rasgos que caracterizan ese estado, uno es que « las tinieblas cubrían la superficie del mar ». Como según el v. 9 la aparición de los continentes no tiene lugar hasta el día tercero, resulta evidente que antes de ese tiempo las aguas envolvían la masa entera de la tierra. Si, pues, según el v. 2 « las tinieblas cubrían la superficie de las aguas », síguese que igualmente y por lo mismo envolvían la tierra en su totalidad. Ahora bien, las tinieblas excluyen la luz: luego á la creación de ésta precedió cronológicamente según el texto una fase histórica de la tierra, anterior á la producción de la luz. Nótese sin embargo que de suyo decir que el período del *Tohu va Bohu* representa un espacio de tiempo y una fase distinta y anterior á las que dan principio con la producción de la luz, no es afirmar que el *primer* día del Hexámeron empieza con la creación de la luz; el problema sobre la incoación del día primero se resuelve por otros principios.

V. 2 « *Y la tierra era desierto y vacío; y las tinieblas* (estaban) *sobre la superficie del mar, y espíritu de Dios se posaba sobre las aguas* ». Moisés deja á un lado los cielos cuya ulterior evolución no se propone describirnos, y pasa á trazar el cuadro de trasformaciones que va á sufrir la tierra mediante la acción hexamérica del Criador. El v. 2

nos describe la disposición de la tierra en la primera de sus fases. Caracterízanla cuatro rasgos: la tierra era *desierto y vacío;* se hallaba totalmente en tinieblas; estaba sumergida en las aguas y sobre estas se posaba el espíritu de Dios. Las voces que hemos trasladado por *desierto y vacío* en hebreo son *Tohu* y *Bohu*, dos sustantivos que unidos constituyen una locución proverbial para designar con su desinencia extraña y sonido onomatópico un estado semejante al que solían quedar reducidos en la antigüedad los países sobre quienes habían caído hordas invasoras de enemigos formidables, v. gr. las de asirios ó caldeos. Las ciudades más suntuosas y opulentas, las más bellas provincias quedaban trasformadas en montones de escombros y dilatados desiertos, desnudos de vegetación y vida. De esas expresiones se valen Isaías 34, 21 y Jeremías 4, 23 para poner ante los ojos el triste estado de desolación de Jerusalén y Judá en castigo de sus infidelidades. El significado preciso de las voces es desconocido: los alejandrinos adjetivando los términos, los trasladaron por: ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, es decir, sin vista y sin ornato; informe y desalhajada. La Vulg.: *inanis* et *vacua:* ambas traslaciones quisieron expresar la ausencia total del magnífico ornato y belleza que despues adquirió la tierra mediante el trabajo hexamérico. La tierra en esa primera fase estaba desnuda de los seres y orden armónico de los mismos que ahora la hermosean: no existían hombres ni animales, árboles ni plantas, continentes y mares; atmósfera y tierra sólida: el globo terrestre presentaba el aspecto de una masa informe desnuda de las formas que hoy la embellecen y que hacen el encanto de los sentidos.

Pero no era eso solo: ni existía siquiera la luz, ese flúido sutilísimo y transparente repartido ahora con tanta profusión por los espacios. Las tinieblas, dice el texto, cubrían la superficie del abismo, תהום. El abismo ó תהום no es otra cosa que el mar, pues el miembro inmediato explica esa voz por la de מים las aguas, el mar, como por su equivalente, al decir que « el espíritu de Dios se posaba sobre *las aguas* ». Las aguas ó el mar que aquí se describe no es un océano cósmico ó universal: está formado exclusivamente por aguas

telúricas pertenecientes á la masa del globo de la tierra, pues de sola ésta habla Moisés del v. 2 en adelante, dejando á un lado los cielos, es decir todo lo que no es la tierra. Esta advertencia es muy importante para entender la obra del día segundo. Esas aguas ó ese mar que cubría la tierra la envolvía totalmente; pues hasta el v. 9 no aparece en la superficie de la tierra porción alguna seca. La superficie de las aguas á su vez era *fecundada* por el espíritu de Dios. El participio מרחפת de que se sirve el original para expresar la acción del espíritu divino sobre las aguas denota la acción de posarse y se aplica á las aves para significar la actitud de extender sus alas ó sobre los huevos para fecundarlos, ó sobre los polluelos para cobijarlos. Como la descripción siguiente parece conceder á la tierra y las aguas cierto concurso cooperativo á la acción productora de Dios, los mejores intérpretes explican esa acción del espíritu de Dios por una fecundación de la masa de la tierra, mediante la comunicación de las energías germinales depositadas entonces en el seno de la materia telúrica. Pero ¿qué espíritu de Dios es ese que comunicaba al globo terrestre sus energías activas? El significado propio y directo de la voz רוח es *viento;* por eso no faltan quienes entienden la expresión del viento que rizaba la superficie del océano primitivo. Pero ¿cómo podía existir el viento cuando no existía aún la atmosfera? Por esa razón los más distinguidos expositores, sin exceptuar los racionalistas (1), ven con razón en ese término el significado de un hálito divino, símbolo de una actividad fecundante. La explicación está en perfecta armonía con el significado del vocablo original.

(1) V. gr. Dillmann.

3. La obra hexamérica: obra del 1r día

Vv. 3-5 « *Y dijo Dios: hágase la luz; y se hizo la luz. Y vió Dios la luz que era cosa buena, é hizo separación entre la luz y las tinieblas. Y llamó Dios á la luz día; y á las tinieblas noche. Y se hizo tarde, y se hizo aurora: un día* ». Terminada la creación primordial pasa Moisés en el v. 3 á describir la obra hexamérica. Hasta aquí nada había dicho Dios, nada había intimado por no existir ser alguno en cuyo seno hubiera de producirse perfección ulterior. Pero desde que existe la materia, procede Dios por intimación é imperio dirigido á la materia, dando á entender que esta ha de prestar algun concurso, cuando menos de receptividad á la acción divina. De conformidad con el paradigma que hicimos ya notar, en cada uno de los seis días se consuma la obra correspondiente á él por éste orden: precede la intimación ó mandato; síguese la ejecucción, y por fin contempla Dios y aprueba el efecto producido. La primera acción hexamérica es la producción de la luz, la cual brota instantáneamente en el ámbito de los espacios á la intimación divina. Cuando Moisés añade que Dios vió ser la luz cosa buena טוב, en primer lugar insinúa en Dios cierta contemplación atenta de la luz, cierto examen cuyo resultado es la aprobación del efecto producido, calificándole de *bueno*, es decir, *perfecto*. Como *bueno* y malo ó defectuoso, se dicen de los seres criados por comparación á una norma, en aquella contemplación y examen Dios compara la luz con un modelo ó ejemplar previo, el ideado por su sabiduría y halla la obra en un todo conforme al tipo. Luego hace Dios separación entre la luz y las tinieblas: ¿de qué separación se trata? ¿Concibe Moisés las tinieblas que ya preexistían como un ser positivo á cuyo lado coloca la luz nuevamente producida señalando á cada una su lugar propio? Así entienden las espresiones de Moisés los que se complacen en atribuirle una concepción infantil y rudimentaria del Universo. Pero el análisis del contexto deshace pronto semejante imputación. La cláusula que inmediatamente sigue hace ver que no habla Moisés de una separación simultánea para diversos lugares,

sino sucesiva para un mismo lugar. A la luz da Dios el nombre de *día;* á la oscuridad ó tinieblas el de *noche*: si la luz y las tinieblas ú oscuridad son sinónimos de *día* y *noche* es evidente que la luz y la oscuridad representan los dos tiempos sucesivos de iluminación y tinieblas que reunidos constituyen el día civil de aurora á aurora. Las tinieblas, pues, no son en concepto de Moisés otra cosa que para nosotros: no son una realidad positiva, sino simplemente la ausencia de la luz; y si se dice que las tinieblas *existían,* y *rodeaban* la superficie de la tierra durante el período del Tohu-va-Bohu, no se quiere dar á entender con esas expresiones otra cosa sino que todavía no había empezado á existir la luz. La explicación que acabamos de dar se ve confirmada por la cláusula que sigue: « y se hizo tarde », es decir sobrevino la tarde ערב; « y (después) sobrevino la aurora (בקר), total: un día »; ó día primero, porque אחד no es solo cardinal sino tambien ordinal, como lo es aquí; pues á éste día suceden el segundo, tercero, etc.

La tarde y aurora (ערב y בקר) que sobrevienen después de la luz y las tinieblas, corresponden respectivamente al *día* y á la *noche* como sus cláusulas naturales; y representan en consecuencia, no dos espacios de tiempo inmediatamente consecutivos y que juntos componen el día *natural,* sino dos momentos ó breves espacios que ponen fin á todo el día y á toda la noche naturales: son sencillamente los crepúsculos vespertino y matutino ó mejor su incoación.

De lo expuesto resulta que el primer día del Hexámeron da principio con la producción de la luz; puesto que antes de esta no era posible concebir la sucesión de luz y oscuridad que juntos forman el día que Moisés llama *primero.* Tampoco podía existir crepúsculo vespertino ni matutino, pues estos no son otra cosa que la cláusula del día y de la noche. ¿Cómo podía concebirse cláusula del día si no existía el día, ó cláusula de la noche si no había noche? Como por otra parte el espacio ó fase primitiva del Tohu-va-Bohu es cronológicamente anterior á la producción de la luz, resulta que ese período cae fuera del Hexámeron. Igualmente se infiere que no comprenden la descripción mosaica los que en el v. 5 quieren ver una misteriosa inversión en el orden de las partes componentes de los días genesíacos,

con relación al que guardan en los días actuales, suponiendo que los días del Hexámeron se componen de *tarde y mañana*, dando principio por la *tarde*. No hay tal inversión, ni tal misterio: el día primero del Hexámeron da principio con la producción de la luz y se termina al apuntar la aurora siguiente que da principio al día segundo. Infiérese por fin que el *día* y la *noche* en el Hexámeron no corresponden á la *mañana* y la *tarde* comunes, es decir, á los espacios que corren respectivamente desde el amanecer hasta medio día y desde medio día hasta el anochecer.

Acabamos de ver dónde empieza y dónde termina el día primero; y que es un día civil de aurora á aurora, determinado por la presentación y ocultación sucesiva de un foco luminoso que difunde su luz por los espacios y sobre la superficie de la tierra. Moisés no afirma que esa presentación y ocultación sean debidas al movimiento diurno de la tierra sobre su eje, pero mucho menos expresa nada en contrario; y su descripción se adapta perfectamente á la concepción heliocéntrica. De todos modos, como los días genesíacos son evidentemente homogéneos, pues no solo son llamados *días* sino que cada uno de ellos resulta de sobrevenir el crepúsculo vespertino despues del período de luz, y el matutino despues de la noche, los seis dias del Hexámeron representan seis días civiles continuados. Sin embargo no se infiere de ahí que la creación se consume segun Moisés en seis días de 24 horas: falta resolver el problema de si Moisés habla en sentido propio ó en sentido figurado: lo resolveremos mas adelante.

4. El trabajo hexamérico: obra del 2º día

Vv. 6. 7. « *Hágase firmamento en medio de las aguas que establezca separación entre aguas y aguas. E hizo Dios el firmamento, el cual estableció separación entre las aguas que (están) debajo del firmamento y las aguas de sobre el firmamento, y así se hizo* ». El último inciso: « y así se hizo » está colocado en la versión alejandrina entre el mandato y la ejecución; y este es sin duda su lugar propio. Quien establece la separación en el v. 7 no es Dios, sino el firmamento, pues á éste se le asigna esa función en el verso precedente. La voz que en la Vulg. se traslada por *firmamentum*, firmamento, en hebreo es רקיע. Los intérpretes modernos censuran á veces con dureza la traslación de la

Vulgata y la de los alejandrinos στερέωμα á quienes siguió S. Jerónimo; pero en realidad la traslación está bien hecha; porque tuvieron en cuenta los traductores el oficio que el firmamento desempeña respecto de las aguas superiores. que es mantenerlas en lo alto, separadas de las inferiores; y por otra parte el verbo רקע no solo significat *malleo tutudit sive expandit* sino tambien *sustentavit, confirmavit.*

Pero más que la versión de los alejandrinos y la Vulgata censuran algunos intérpretes el concepto mismo del texto; suponiendo que Moisés propone aquí una noción rudimentaria é infantil de la cosmología antigua. Creían los antiguos que los cielos ó el firmamento eran metálicos, sostenidos por las montañas más elevadas como por otras tantas firmes columnas: por encima del firmamento imaginaban inmensos receptáculos de agua de donde procedían las lluvias que unas veces con gran ímpetu, otras mansamente caían sobre la tierra cernidas por enrejados ó celosías diseminadas por el cielo. Moisés, se dice, como hijo de su época participaba de esta concepción y éste es la que propone en los vv. 6 y 7 (1). Pero el texto no dà fundamento para semejantes imputaciones. Si seguimos con atención el pensamiento de Moisés observamos facilmente por la comparación de los vv. 2, 6, 9 que el escritor hebreo habla de solo el globo de la tierra, el cual en su primera fase (v. 2) está totalmente sumergido en las aguas. Estas aguas telúricas, que formàn las capas superiores de la masa de la tierra, y no otras algunas son las que en el día segundo separa Dios en dos porciones superior é inferior por la interposición del firmamento.

El punto de partida y la base de nuestra exegesis es el v. 2. Si en el v. 2 *la tierra* es el globo terrestre en su masa propia con independencia de todo lo que no pertenece á esa masa, la consecuencia entre 2, 6 y 9 es perfecta y la descripción coherente. Los versos 2, 6, 9 nos dan esta gradación cuyos miembros recaen sobre el mismo sujeto: el v. 2 nos pone delante la *separación* de la tierra con respecto al conjunto de la materia cósmica. El v. 6 procede á describirnos la *separación* entre aguas y aguas dentro de la misma masa terrestre mediante la formación de la atmósfera: mientras la casi totalidad de las aguas que envuelven al globo de la tierra persisten adheridas á su masa central, una parte de ellas se desprende de la superficie extrema hacia lo alto en forma más tenue para constituir el depósito de las aguas pluviales y demás metéoros acuo-

(1) Véase HUMMELAUER, *in Gen.*, p. 97 y 265.

sos, *separado* de las aguas restantes por el intermedio de la atmósfera. Por fin el v. 9 hace una nueva *separación* entre las aguas adheridas á la masa, mediante la aparición de los continentes. Tenemos, pues, una triple separación gradual y metódica, por otra parte en perfecta armonía en sus tres partes con lo que la ciencia y la experiencia nos dicen sobre las relaciones físicas entre tierra y cielos ó masa restante cósmica, aguas superficiales adheridas á la masa de la tierra y aguas pluviales; mares y continentes. ¿Existe esta coherencia, esta gradación metódica y por otra parte conforme á los dictados de ciencia y experiencia si la tierra en el v. 2 no es la masa del globo terrestre y las aguas no son aguas telúricas, sino cósmicas? Creo se puede desafiar á cualquiera sabio ó intérprete á que presente igual consecuencia entre los miembros de la descripción en la hipótesis contraria.

Resta comprobar la solidez de la base establecida: ¿es la tierra en el v. 2 el globo terrestre en su propia masa con independencia de la masa cósmica restante? Pero entendiendo Moisés, como es evidente, bajo la denominación de *cielos* y *tierra* el conjunto de la materia corpórea creada por Dios, ¿qué duda razonable puede caber de que la *tierra* por contraposición á los cielos no es otra cosa que la masa propia del globo terrestre? ¿No entiende todo el mundo así el nombre de *tierra*? ¿No lo entiende constantemente el mismo Moisés en toda la serie de la Cosmogonía? Por último: ¿no poderemos invocar como confirmación patente de ese significado la coherencia que su descripción ofrece en tal hipótesis, coherencia que desaparece si se da al término otro significado? Ni se diga que este último argumento es una petición de principio: no lo es; es únicamente el empleo de aquel argumento usual: *supongamos* el problema resuelto, cuya validez reconoce todo el mundo, pues no presupone *cierta* la conclusión que busca, sino solo *posible*; y de esa posibilidad concluye al hecho de su existencia valiéndose como *medio* de la *consecuencia* ó apta *conexión* de los miembros en el organismo de la Cosmogonía, que debe suponerse en un escritor inteligente.

A la verdad ningun indicio descubrimos en todo el contexto 2-7 para suponer que Moisés mezcla aquí elementos extratelúricos de ninguna clase.

Según eso, las aguas superiores é inferiores y el firmamento que las divide han de buscarse dentro de la masa del globo terráqueo; y esto sentado, nada más obvio que explicar la obra del día segundo por la formación de la atmósfera. Ésta se extiende en efecto por toda la superficie del globo y en toda ella hace el oficio de dividir ó separar aguas y aguas, las aguas superiores ó pluviales de las inferiores, tanto marinas como fluviales, adheridas á la masa sólida del globo. De este modo las aguas superiores además de proceder ó tener su origen en las que primitivamente formaban una masa continua, están en efecto separadas de las inferiores por la atmosfera y caen *encima* de ella. Nada hay en la descripción que Moisés nos hace de la obra del día segundo que se oponga á esta explicación, sino al contrario. No la voz רקיע pues abraza simultáneamente el doble concepto de *expansión* ó *dilatación* y el de *sostén* que con toda exactitud convienen á la atmósfera ([1]). Ni en el primero de estos conceptos va envuelto el de solidez ó dureza consistente, pues el Salmo 103 nos presenta á Dios *desplegando* ó *desdoblando* los cielos, es decir, el firmamento, á manera de un manto. La alusión á nuestro pasaje del Génesis es indudable; y en consecuencia no hay derecho á suponer que el firmamento de Moisés haya de tener consistencia metálica. Es verdad que Moisés añade á ese concepto de expansión el de *sostén* respecto de las aguas superiores: pero ¿quién puede negar que las aguas pluviales en el estado de nubes todavía no resueltas en lluvia se presentan como sostenidas por la atmósfera? No la denominación de *aguas superiores* aplicada á las aguas pluviales; pues con efecto son aguas, y aguas que tienen su origen en la masa oceánica y que en el estado de vapor ocupan las capas ó regiones superiores de la atmósfera. No el calificativo de *cielos* que Moisés da al firmamento: pues la atmósfera es en efecto el cielo *aéreo*, el cielo donde se agitan y vuelan las aves. Tampoco la circunstancia de hallarse las aguas superiores por *encima* del firmamento; porque para que la aserción sea verdadera no es menester que *toda* la atmósfera en su grueso ó altura esté debajo de las nubes: basta que en toda la superficie de la tierra una parte considerable de la masa atmosférica venga á caer, como en efecto cae, debajo de las nubes. Por último no hay derecho á suponer que Moisés ignorase el verdadero origen de la lluvia: no lo ignoraban los israelitas del tiempo de Elías: ¿por qué habían de ignorarlo los contemporáneos de Moisés? La experiencia que á los primeros les enseñaba aquel origen no era desconocida á los últimos. Los pasajes bíblicos donde se habla de « las columnas que sustentan el cielo », de « las cataratas » ó enrejados (ארבות) de éste etc son descripciones poéticas de sentido figurado que nosotros también empleamos.

Tampoco los pasajes del Salmo 148, 4 y Dan. 3, 60 dan fundamento para suponer que las aguas superiores caen por encima del cielo

([1]) El significado *firmare, sustentare* lo reconoce Buhl (*Hebr. u. chald. Wörterbuch* 1910) y en efecto ese significado tiene el verbo רקע en Isai. 42,5 y 44, 24 etc. como trasladan los 70 y la Vulg.

sidéreo: el primer pasaje sigue en la descripción un orden descendente, de suerte que de los ángeles pasa al sol, luna y estrellas; de éstos á los cielos de los cielos, de estos á las aguas que estan *sobre los cielos* y de aquí á la superficie de la tierra. Este orden da derecho á concluir que « las aguas sobre los cielos » estan situadas más próximas á la tierra que « los cielos », es decir, que el cielo sidéreo. Esos cielos sobre los cuales están las aguas no son « los cielos de los cielos », sino un cielo inferior, la atmósfera ó cielo *aéreo*. En el *Benedictus* el poeta no sigue un orden rigoroso; y así no se vé si coloca « las aguas que están sobre los cielos », más allá del cielo sidéreo ó solo en la atmósfera: en esta incertidumbre no solo no hay derecho á inferir de ese pasaje conclusión alguna contra la explicación propuesta, sino que por el contrario, lo procedente es suponer que sigue al Salmo 148 y al Génesis; pues naturalmente en ellos debía inspirarse un poeta posterior.

Lejos de nosotros la presunción de presentar nuestras explicaciones como definitivas é inmejorables, ó exentas de todo reparo. Seguramente están sujetas á dificultades; pero lo está mucho más cualquiera otra interpretación basada en el supuesto de que ó la tierra desde el v. 2 no es el planeta que habitamos, ó las aguas no son exclusivamente telúricas sino un océano cósmico. En este doble supuesto se introduce en todo el contexto del capítulo una perturbación que hace completamente ininteligible la Cosmogonía: por el contrario, ésta se desenvuelve con perfecta consecuencia lo mismo en su conjunto que en cada uno de sus elementos, si la tierra es el globo terrestre, con tal de no confundir el ser ó masa sustancial y propia de este con las formas sucesivas ó alguna de ellas que sucesivamente va revistiendo desde el v. 2. Si la tierra no es el globo terrestre sino una masa distinta, ó la masa del globo pero todavía no segregada del núcleo cósmico; é igualmente si las aguas que envuelven á la tierra no son aguas exclusivamente telúricas, no es posible explicar razonablemente la obra ni del día 2º ni del 3º; y por el contrario hemos visto cuán sencilla es la explicación si la tierra es nuestro globo y las aguas el océano telúrico.

Pero resta una dificultad que parece insuperable: ¿cómo la disgregación del globo terráqueo con relación al núcleo cósmico pudo tener lugar *antes* de la producción de la luz? — Esta dificultad nace de admitir *a priori* como indudable la teoría de Laplace, subordinando á ella el texto bíblico, y de no tomar este tal como nos le propone el escritor canónico. Pero si haciendo abstracción de toda hipótesis más ó menos probable, pero de ningun modo incondicionalmente cierta, tomamos el texto cual nos le ofrece el escritor sagrado, si no desaparece la dificultad, cierto que se reduce á términos que la hacen inofensiva. Cuando Moisés dice en el v. 3: *hágase la luz y la luz fué hecha,* habla de la luz y la concibe en la tierra y para la tierra; pues inmediatamente la identifica con el *día,* contraponiéndola á las tinieblas que á su vez identifica con la noche: la luz, pues, que Dios produce en el primer día, y las tinieblas á ella contrarias son el *día* y la *noche,* es decir, dos espacios sucesivos

para cada punto ó zona de la tierra que sucesivamente va esta presentando ó sustrayendo á un foco luminoso, al foco luminoso que ilumina la tierra durante el día, y de cuyo influjo está privada durante la noche. Este es el pensamiento evidente de Moisés: y pretender atribuirle concepciones quiméricas de sustancias ó seres positivos independientes de la presencia ó ausencia del foco luminoso cuya presencia constituye el día y su ausencia la noche, equivale á decir que Moisés no sabía de dónde procede el día y su luz, de dónde la noche y sus tinieblas.

Y bien: ¿puede subsistir esa sucesión alternativa de día y noche en la tierra por la presencia y sustracción sucesiva de su superficie á la influencia de un foco luminoso, si la tierra no constituye una masa por sí y separada de ese foco? Indudablemente no! He aquí, pues, la consecuencia de suponer la tierra no disgregada, y las aguas extratelúricas: resulta inexplicable no ya la obra del día 3º y del 2º sino aun la del 1º y toda la obra hexamérica.

Hemos dicho: con tal de no confundir la tierra con cualquiera de las formas que sucesivamente va adquiriendo desde el v. 2. Primeramente la *tierra* no es el Tohu-va-Bohu: el Tohu-va-Bohu no es una masa ó un ser por sí, es la forma que en su estado primordial afecta la tierra: Tohu-va-Bohu es el predicado de la oración: והארץ היתה תהו ובהו, por lo mismo un atributo, propiedad ó forma de la tierra. Tampoco es la tierra el océano universal: la tierra es el substratum que va revistiendo en su exterior y superficie esas formas sucesivas.

V. 8. « *Y llamó Dios al firmamento cielos; y se hizo* (sobrevino la) *noche; y se hizo* (sobrevino la) *aurora, día segundo* ». Al paradigma común que describe la obra de cada día, agrégase á veces el miembro de la imposición de nombre como en el caso presente. La versión alejandrina intercala entre ambos miembros la aprobación: « y vió Dios... » y esa fué indudablemente la lectura primitiva. No es menester que el firmamento tal cual lo acabamos de describir en el v. 7, y el cual recibe aquí el nombre de cielo corresponda adecuadamente á los espacios todos designados con el nombre de *cielos:* basta que forme parte de ellos. Y en efecto la atmósfera es también *cielo;* pues del cielo ó espacio atmosférico hablamos exclusivamente al decir que el cielo está sereno ó nublado, diáfano ó cargado etc. Con la creación de la atmósfera y sus oficios queda terminado el segundo día.

¿Cuál es el concepto preciso que Moisés vincula á la voz *firmamento*, רקיע en la descripción de la obra correspondiente al día segundo? Desde luego no es el de una plancha ó zona metálica sostenida por los

montes más elevados de la tierra como por otras tantas columnas. No solo los pasajes alegados de los Salmos sino la misma cosmogonía deshacen facilmente semejante quimera. En el v. 20 Moisés hace volar á las aves על־פני הרקיע = en el firmamento, en el seno ó ámbito del firmamento: evidentemente el firmamento no es un cuerpo metálico: en el seno ó ámbito de una masa metálica no pueden volar las aves! Mayor es la dificultad que ofrece el problema de la extensión, ámbito ó límites de los espacios celestes que Moisés entiende bajo esa denominación. En los vv. 14 y 17 Moisés llama *firmamento* al espacio donde están colocados los astros, es decir, á la región sidérea: en el 20 á la esfera donde se agitan las aves, es decir, á la atmósfera: en la obra del día segundo 6-8 á la zona comprendida entre aguas y aguas. A primera vista parece resolver la cuestión el aditamento *de los cielos* que emplea en los vv. 14 y 17 omitido en 6-8 de donde podría creerse que Moisés distingue ya con esa diferencia de expresión entre firmamento de los cielos ó cielo sidéreo y firmamento simplemente tal, ó firmamento de la tierra, es decir, la atmósfera. Pero como en el v. 8 llama al firmamento *cielos* y en el v. 20 señala por morada á las aves el *firmamento de los cielos* parece claro que para Moisés se identifican el firmamento donde están colocados los astros y el firmamento donde vuelan las aves entendiendo por firmamento simplemente el *cielo,* es decir, el espacio hacia lo alto á partir de la superficie de la tierra sin límite determinado: el conjunto del cielo sidéreo y del cielo aéreo. Es verdad que la Vulgata traslada el v. 20: « *sub* firmamento coeli » distinguiendo así entre cielo sidéreo ó firmamento celeste, región de los astros, y cielo aéreo ó firmamento terrestre, que sería el designado en 6-8. Pero על פני no significa *sub*, sino sencillamente *en*.

Concediendo que no es facil hacer desaparecer toda niebla en la determinación bien precisa de la idea, insistimos en que la descripción 6-8 designa con el nombre de *firmamento* y de *cielos* la región atmosférica. Dos conceptos circunscriben y definen ese significado en el contexto: el primero es que, una vez hecha distinción clara en el v. 2 entre *la tierra* y los cielos, ó todo lo que no es la masa del globo terrestre; como en los sucesivos hasta el v. 9 la descripción viene hablando exclusivamente de la tierra, Moisés creyó con razón que nadie podría abrigar duda fundada sobre el verdadero alcance de las aguas superiores é inferiores entre las cuales hace separación el firmamento; y en consecuencia, tampoco sobre la verdadera significación de este. Agrégase que Moisés ni confundía ni podía confundir la zona que en los espacios corresponde á los astros con la correspondiente á las aves: y siendo esta la misma que la región de las lluvias, por lo mismo que la región de las aves se distingue de la de los astros, distínguese también de esta la región de las lluvias ó atmósfera, es decir, el firmamento divisor entre aguas y aguas.

Ni la comparación entre los vv. 8, donde el firmamento es llamado *cielo,* y 14. 17. 20 donde se aplica indistintamente el mismo doble nombre de *firmamento* y de *cielos* al cielo sidéreo y al aéreo ó atmósfera, es ocasión de anfibología: Moisés señala con mano firme la distinción y pre-

cisa con toda exactitud el significado de la voz רקיע en 6-8 cuando le llama רקיע בתוך המים, firmamentum *in medio aquarum*, firmamento *divisor entre aguas y aguas*.

5. El trabajo hexamérico. — Obra del tercer día

Vv. 9-13. Esta obra es ya más complicada, y á diferencia de la del primero y segundo día, abraza un doble efecto; la separación entre mares y continentes, y la creación de las plantas. Vv. 9. 10. « *Y dijo Dios: reúnanse las aguas de debajo de los cielos á un local y déjese ver la seca; y así se hizo. Y llamó Dios á la seca, tierra; y á la reunión de las aguas llamó mares; y vió Dios que era cosa buena* ». El texto alejandrino añade en el v. 9 la ejecución: « y reunióse el agua de bajo el cielo á sus reuniones propias, y se dejó ver la seca ». La analogía con el cuadro de los días restantes hace preferible la lectura alejandrina. La primera parte de la obra efectuada en el tercer día consiste en la separación de mares y continentes, condición indispensable para la producción de las plantas y para las obras de los días siguientes. Infiérese del v. 9 que hasta el tercer día el globo de la tierra se hallaba totalmente sumergido, sin que en su superficie se dejara ver porción alguna en seco. La aglomeración de las aguas á un lugar, con la cual se enlaza naturalmente la emersión de los continentes, pudo verificarse de dos modos: ó por depresión de la masa total de aguas que dejó en descubierto algunas partes más prominentes de la mole sólida, ó por elevación de ésta á consecuencia de sacudimientos en su centro, obligando así á las aguas á replegarse en un espacio superficial menor aumentando la profundidad: la disminución pudo ser efecto del enfriamento ó de la evaporación; y las elevaciones pudieron resultar de erupciones y convulsiones volcânicas.

Vv. 11-13. « *Y dijo Dios: brote la tierra gérmenes: hierbas que produzcan semilla según su propia especie, árboles que den fruto donde esté contenida la semilla según su propia especie, y así se hizo. Y brotó la tierra gérmenes:*

hierbas que producen semilla según su propia especie, y árboles que dan fruto donde está contenida la semilla según su propia especie. y vió Dios que era cosa buena. Y se hizo (sobrevino la) *noche, y se hizo* (sobrevino la) *aurora, día tercero* ». Descríbese la segunda parte de la obra correspondiente al día tercero: hecha la división en tierra y aguas se hace posible y empieza la vida vegetal. Con respecto al número de categorías vegetales enumeradas tanto en la intimación como en la ejecución, podría creerse á primera vista que son tres: דשא, עשב, עץ: pero un análisis atento del contexto hace ver que el primer término expresa simplemente la noción genérica de *planta*, que luego se distribuye en dos grandes categorías: herbáceas y arborescentes ([1]). En efecto, en la intimación el verbo תדשא indudablemente se refiere á todas las plantas pues expresa la germinación ó brote de la vida vegetal en toda su amplitud; por otra parte no se repite con aplicación á miembro alguno especial: esta circunstancia se explica perfectamente si דשא denota el concepto genérico de *planta* ó *vegetal*, más no si solo expresa un miembro de la totalidad enumerada. Del mismo modo, en la ejecución se emplea la copulativa delante del último miembro עץ, pero no se aplica al miembro que precede: esta diferencia no puede explicarse por simple asíndeton desconocida en la lengua hebrea. En consecuencia los miembros distribuidos son solo dos, y el término דשא designa la noción comun repartida en aquellos. La voz misma דשא es una confirmación de la exegesis propuesta: דשא como sustantivo derivado del verbo דשא = brotar, germinar, propiamente significa *brote*, *germen*, *renuevo*, conceptos, como se ve, comunes á todas las plantas. La división que hace Moisés de la noción genérica en dos categorías está tomada de los caracteres usuales, no de los científicos: en la primera categoría comprende Moisés las plantas en las que la semilla no se distingue visiblemente del fruto (עשב); en la segunda aquellas en las que hay distinción como sucede en los árboles. Sin embargo, común á

([1]) Por eso nos parece equivocarse el Dr. Hoberg al hacer de דשא miembro distinto (*Die Gen.* p. 15).

ambas clases es la facultad de reproducirse: pues una y otra poseen en sí mismas el principio reproductor ó semilla, sea ó no distinta del fruto.

La reproducción está definida directamente por la semejanza en la figura (מין) entre el término reproducido y el agente productor: pero como la figura ó estructura material y accesible al sentido es expresión del organismo interno, y éste de la forma vital, la semejanza en la figura lleva envuelta la identidad de organismo y de forma vital específica. El transformismo darwinista y haeckeliano son pues, inconciliables con el Génesis y bajo un doble concepto: por razón de la pluralidad de tipos primordiales diversos, llámeseles especies ó con otra denominación cualquiera; y por la norma ó ley señalada para la reproducción. Moisés no solo distingue dos categorías supremas de vegetales: *hierbas* y *árboles*, sino que por lo mismo que expresa esas categorías en términos colectivos manifiesta que en cada una de ellas existían numerosos tipos, siendo por lo mismo imposible reducir con Darwin los tipos vivientes primordiales á *uno* ó *pocos* tipos. Igualmente, si los diversos tipos reproducen nuevos individuos á *su imagen*, es decir dentro de ciertos rasgos de semejanza externos é internos, tampoco es posible amplitud indefinida en las variaciones ó cambios de los caracteres en la prole con respecto al progenitor. Uno y otro fundamento contrario á la concepción darwiniana y trasformista, resalta más todavía en los organismos animales cuando se describe la obra del quinto y sexto día.

6. El trabajo hexamérico. Obra del 4º día

Vv. 14-18. « *Háganse lumbreras en el firmamento de los cielos para poner separación entre el día y la noche, y sirvan para señales y para ciclos de tiempos fijos y para días y años; y hagan oficio de lumbreras en el firmamento de los cielos para esparcir luz sobre la tierra, y así se hizo. Y fabricó Dios las dos grandes lumbreras: la lumbrera mayor para presidir sobre el día, y la lumbrera menor para*

presidir sobre la noche. y las estrellas. Y púsolas Dios en el firmamento de los cielos para esparcir luz sobre la tierra y para tener soberanía sobre el día y sobre la noche, y para poner separación entre la luz y las tinieblas. Y vió Dios que era cosa buena. ». Los vv. 14 y 15 expresan la intimación; los dos siguientes 16 y 17 la ejecución de la obra: ambas se corresponden con entera exactitud y miembro por miembro. Al leer la intimación pudiera á mera vista dudarse si la complexión יהי... להבדיל expresa simplemente la incoación de un nuevo oficio en los astros, pero no la de su existencia, ó si se trata de su producción; es decir, podría dudarse si el sentido es: « sean para dividir, empiecen á dividir » ó « sean y dividan », es decir, « empiecen á existir y sea su oficio dividir... ». Si el sentido fuera el primero, podría explicarse la obra del día cuarto por la aparición primera de los rayos del sol en la superficie de la tierra, aunque la existencia del astro datara de muy atrás. Pero la ejecución (v. 16) hace desaparecer la duda; porque en ella se dice que Dios *fabricó* (ויעש) los astros y los colocó en el firmamento: trátase, pues, de la producción del Sol, Luna y estrellas. Dáseles el nombre genérico y común de *lumbreras* porque como ya lo advertimos, Moisés desde el v. 2 solo describe la formación de la tierra; y si trata de seres que caen fuera de su ámbito, los considera en sus relaciones con ella. Moisés distingue tres clases de luminares: Sol, Luna y estrellas incluyendo á estas últimas en la misma categoría; pues hablándose en la intimación de *luminares*, al describirse la ejecución se enumeran con el Sol y la Luna también las estrellas, por más que éstas solo desempeñan un papel muy secundario, quedando los principales para el Sol y la Luna. Tres son los oficios que el texto señala al Sol y á la Luna: separar el día de la noche, servir como señales para cálculos de distancias ó cómputos de tiempos, y derramar su luz sobre la tierra. El segundo oficio en sus varios miembros suele á veces ofrecer dificultad por no analizarse con cuidado el valor preciso de los términos; pero, como veremos, un análisis diligente hace desaparecer la dificultad.

Dice el texto que el Sol y la Luna sirven en primer lugar para *señales:* y en efecto el geógrafo, el astrónomo, el navegante se sirven del Sol y la Luna para orientarse y determinar la situación de lugares ú objetos en el espacio. Mayor dificultad ofrece el segundo miembro: para tiempos: למועדים. Pero teniendo presente que מועד significa *tiempo fijo,* ó accidente que ocurre á plazos fijos, decir que el Sol y la Luna sirven para *tiempos,* equivale á decir que por esos astros se determinan ciertos ciclos determinados de tiempo, ó civiles como los meses solares y lunares, las estaciones etc., ó religiosos como las calendas, la Pascua etc. El término *tempora* en la versión latina equivale, pues, á *stata tempora.* Por último sirven también el Sol y la Luna para determinar el día y el año; pues con la alternativa de su aparición y desaparición diurna sobre el horizonte señalan el día natural y civil, y con su movimiento el año solar ó lunar.

Pero el oficio principal que Moisés asigna al Sol y á la Luna de separar el día y la noche y presidir á ellos suscita graves dificultades. ¿No existe ya esa separación desde el primer día? Y si existe la división debe por lo mismo existir también el principio ó causa de ella, es decir, un foco luminoso que con su aparición y desaparición diaria produzca el día y la noche. Y bien: ¿cuál es ese foco? La ciencia no conoce otro que el Sol. Según eso, al establecer Moisés desde el primer día la alternativa del día y de la noche, establece por lo mismo la existencia del Sol: y si el Sol existe desde el primer día, ¿cómo se dice que es producido el cuarto? O si se replica que en los tres primeros días el principio regulador fué otro, ¿no debió estar enlazado con la tierra por idénticas relaciones mecánicas y astronómicas que el Sol? ¿qué se hizo de ese luminar con la producción del Sol? ¿fué aniquilado? Estas dificultades han dado origen á mil explicaciones, algunas sumamente peregrinas, como decir que los tres primeros días no son como los tres siguientes; ó que el manantial luminoso regulador de día y noche en aquellos días desapareció al ser criado el Sol. Pero todas estas dificultades y soluciones nacen de no reflexionar sobre las palabras del texto. Moisés no habla en el día cuarto de una división ó separación *productora* del día y de la noche: esta división existe desde el primer día y no se altera en el día cuarto. En la obra de este día, supuesta la primera división, trátase de una distribución ó asignación, de una *adjudicación* del día y de la noche existentes ya, al Sol y á la Luna para que con sus resplandores iluminen el primero el día, la segunda la noche. Por eso dice Moisés que Dios puso en el cielo al Sol para que *presidiese* ó tuviese dominio (לממשלת) sobre el día, y á la Luna sobre la noche: esa distribución del día y de

la noche y esa asignación de los mismos entre el Sol y la Luna, como campo de acción y señorío respectivo de ambos astros supone la existencia previa del dia y de la noche. No se trata, segun eso, de una división *productora* del día y la noche, sino de un repartimiento de ellos como dominio propio y respectivo del Sol y la Luna. Diráse tal vez que semejante solución es simplemente una argucia sutil; ¿no se concede que desde el día primero existía ya un manantial luminoso enlazado con la tierra por las mismas relaciones mecánicas y astronómicas que el Sol? ¿y no es por otra parte evidente que el Sol con su orto y ocaso *produce* el dia y la noche? ¿Cuál puede ser la diferencia entre el Sol y el pretendido foco primitivo de luz productor del día y la noche?

No es una sutileza la explicación propuesta: no hay dificultad en que el foco ó manantial primitivo, aunque enlazado con la tierra por las mismas relaciones mecánicas y astronómicas que el sol, no poseyera el grado de intensidad que este posee; y aunque fuera suficiente para producir el día y la noche, no lo fuera para bañarlos con los espléndidos fulgores con que los bañan el Sol y la Luna, ni para fecundar la tierra y comunicarle la vida exuberante y la belleza que le comunica el Sol. Y á la postrer instancia con que se nos reta á señalar la diferencia y las relaciones que median entre aquel foco primitivo y el Sol, responderemos sencillamente que esa diferencia y relaciones, pueden explicarse por el diverso grado de condensación y coacervación de la masa solar. Sustancialmente el foco primitivo y el Sol se identifican; pero en aquella primera fase la masa solar se hallaba en un estado de difusión y rarefación que distaba mucho de constituir ese foco intensísimo de luz y calor en el que quedó constituida más tarde, cuando contraída en un volumen infinitamente menor, adquirió la forma que hoy ostenta. ¿No estamos viendo de continuo un ejemplo manifiesto de esa diferencia cuando por medio de una lente convergente contraemos la luz difusa recogiéndola en un exiguo foco, pero de resplandores y calor intensísimos? Ni la ciencia puede oponer nada sólido á esta explicación: ella admite esa variedad y sucesión de fases é intensidad en la masa solar cuando establece que por efecto de la condensación la nebulosa ha ido contrayéndose formando los astros, pero bajo tales leyes y con tal resultado, que la masa del Sol representa ella sola las $^{699}/_{700}$ partes de la nebulosa total; ¡qué diferencia de volumen entre la fase primitiva de esa masa y la actual! y en consecuencia; qué diferencia también en intensidad de luz y calor!

Por último, también puede suceder que se pretenda anular en su raíz la explicación propuesta, insistiendo en las palabras textuales de Moisés. El escritor canónico afirma que el Sol y la Luna fueron criados para dividir ó separar, poner división ó separación להבדיל entre el día y la noche: claro es, se dirá, que no puede ponerse división ó separación entre el día y la noche, si estos existen ya separados.

Pero precisamente se trata de determinar cuál es esa división ó separación que según Moisés han de poner desde el día cuarto el Sol y la Luna entre el día y la noche. ¿Es la división ó separación radical y pri-

mera, ó es otra distinta? Si división y separación significan exlusivamente división y separación primordial, es evidente que las expresiones del texto no admiten otra exegesis. Pero si la división ó separación admiten otro significado, no puede inferirse esa consecuencia por el solo hecho de emplearse tales expresiones, y es preciso examinar todo el contexto de la Cosmogonía para determinar el valor preciso de las palabras de Moisés. Que las expresiones *puedan* significar otra separación distinta de la primordial, es evidente: también es poner separación entre el día y la noche distribuirse uno y otra como campo y dominio propio, el Sol y la Luna. Resta determinar cuál es el sentido que Moisés da á la separación, si de separación primordial y productora, ó solo distribuidora de campo ó dominio de jurisdicción. Suponemos ante todo que ninguno tendrá dificultad en admitir una sencilla personificación en el Sol y la Luna, de suerte que en lenguaje animado y pintoresco Moisés hable de esos astros como de dos soberanos: ahí está el v. 16 para demostrarlo. Y una vez sentado este principio, dos razones hay que hacen, si no completamente manifiesto, sí sumamente probable este sentido. La primera es la comparación del día cuarto con los tres precedentes. No es facil, ni posible siquiera, concebir que Moisés entienda el día primero como verdadero día, según aparece de su descripción en 3-5, y como homogéneos con él los días siguientes, si no se supone que para el autor del Génesis ya desde el día primero la tierra está sometida á la acción de un foco luminoso, al cual va sucesivamente presentando y sustrayendo su superficie: ¿en qué otra forma pueden concebirse los tres primeros días despues de la noción que da del día y de la noche en los vv. 4 y 5? Si, pues, Moisés en la obra del día cuarto habla de la *producción primera* del día y de la noche, preciso es concluir que ó deshace en el v. 14 lo expresado en los 4 y 5, ó los días no son sucesivos, ni al día cuarto han precedido los tres anteriores. Además, el v. 16 que expresa la ejecución de las intimaciones del v. 14, debe estar en armonía con él, de suerte que en el v. 16 tenemos derecho á descubrir la clave para la inteligencia del v. 14. Pues bien: el v. 16 habla de una separación del día y la noche que es el resultado de una repartición de dominio respecto de ambos por parte del Sol y de la Luna.

Téngase presente que no se interpreta un verso aislado, sino como miembro de un organismo, cual es el conjunto de la Cosmogonía.

V. 19. « *Y se hizo* (ó sobrevino la) *noche, y se hizo* (ó sobrevino la) *aurora, día cuarto* ». Con la producción de Sol, Luna y estrellas quedó terminado el día cuarto. Desde ese día empezó á ostentar la tierra galas, esplendores y vida que hasta entonces no podía ostentar. La luz tenue y monótona del manantial luminoso primitivo no alcanzaba ni á fecundar la tierra en el grado que el Sol, ni á determinar las estaciones con diferencias tan pronunciadas, ni á

revestir plantas y flores de los matices que el astro solar. La Luna por su parte empezó también á embellecer y hacer apacible aquella noche primitiva monótona y oscurísima. Una ligera reflexión sobre la Luna nos hará conocer con mayor evidencia todavía que la división del día y la noche de que se trata el día cuarto, no es la división primordial, productora de esa alternativa de luz y tinieblas, sino una distribución de imperios entre el Sol y la Luna. En efecto, ni por presentarse ésta en el horizonte empieza la noche, ni por desaparecer de él, cesa; y sin embargo el texto coloca á la Luna respecto de la noche en la misma relación que al Sol con respecto al día: es, pues, evidente que no se trata de una división que produce el día y la noche, sino solamente de un señorío que consiste en embellecerlos con resplandores antes no poseídos.

7. El trabajo hexamérico: Obra del 5° día

Vv. 20-23 « *Y dijo Dios: bullan las aguas en reptadores de alma viviente, y vuelen volátiles sobre la tierra en la superficie del firmamento del cielo. Y crió Dios los grandes monstruos de cuerpo prolongado, y toda clase de vivientes reptadores que bulleron en las aguas según sus especies: y todos los volátiles alados por sus especies; y vió Dios que era cosa buena. Y bendíjoles Dios diciendo: creced y multiplicáos y llenad las aguas en los mares, y multiplíquense las aves en la tierra. Y se hizo* (sobrevino la) *noche, y se hizo* (sobrevino la) *aurora, día quinto* ». La obra del día quinto es complemento de la incoada en el tercero. Hecha la separación de mares y continentes, quedaba dispuesto el domicilio propio de los vivientes de tierra y aguas, pudiendo entrar á ocuparlo sus habitantes. Pero antes de los animales debían ser producidos los vegetales que les dan sustento. Todavía sin embargo necesitaban los animales otra condición previa: la característica del reino animal es la sensación, y entre los sentidos el principal es la vista: ¿cómo podían disfrutar de este beneficio si la tierra estaba privada de los rayos vivificadores y espléndidos del sol? No menos pertenece al

complemento de la vida animal una temperatura benigna: ¿cómo era ésta posible no existiendo el astro vivificador? La creación animal empieza por los animales acuáticos y pobladores del aire.

Para expresar la creación acuática se sirve el texto de términos que tienen dificil equivalencia en nuestra lengua. La nota más característica de los vivientes acuáticos es vivir y moverse sumergidos totalmente en el agua, deslizándose á través de su masa con el cuerpo en contacto absoluto con las aguas. Con esta cualidad va íntimamente enlazada otra: la de una propagación mucho más abundante y rápida que en los vivientes de tierra. Este doble caracter distintivo de los peces es el que la lengua hebrea expresa por el verbo שׁרץ y el sustantivo שׁרץ que no significan solamente lo que en latin *reptare* y *reptile*, sino agitarse sumergidos totalmente en las aguas, multiplicándose además con rapidez y en proporciones prodigiosas (1). Con la producción de los seres acuáticos va unida la de las aves. En la ejecución descrita en el v. 21 se especifican en primer lugar los grandes monstruos marinos de cuerpo gigantesco y prolongado, תנינים; pero con ellos se enumeran también igualmente « *todos* los vivientes que se agitan en las aguas ». Querer restringir por consiguiente los términos del texto á solos « los grandes saurios » que pueblan y han poblado los mares en las épocas geológicas, como lo hacen muchos concordistas, es presentar como predominante y característico en la población marina lo que solo representa una excepción.

Para expresar la producción de los vivientes el texto hace intervenir como agente único á Dios y emplea el verbo ברא lo que no hace al describir la producción de los vegetales : prueba de que en la vida animal descubre Moisés algo superior á la materia bruta, y que en su primer origen solo puede ser efecto del poder divino. El v. 22 añade un detalle que tampoco se descubre en las creaciones restantes : una bendición especial de Dios cuyo objeto es la propagación de los seres producidos, llevando por lo mismo envuelta la concesión de virtud reproductora, de conformidad con sus órganos correspondientes. En la obra del día quinto

(1) Por eso el verbo שׁרץ en el segundo concepto es aplicado tambien á los animales terrestres y aun al hombre, GÉN. 8, 17; 9, 7.

llama la atención la junta de las creaciones acuática y aérea : ¿ cuál puede ser la causa de este enlace, siendo así que entre peces y aves existen diferencias tan marcadas y parecen ser los vivientes más distanciados entre sí ? No obstante, en medio de grandes diferencias, el organismo de aves y peces presenta al mismo tiempo sorprendentes analogías : en unos y otros es el cuerpo prolongado ; en unos y otros se termina por una extremidad muy semejante ; á las aletas de los peces corresponden las alas de las aves ; como los peces surcan las aguas, las aves surcan los aires.

8. El trabajo hexamérico: obra del día 6º

Vv. 24-31. — 24. 25. La creación de los animales terrestres. « *Y dijo Dios: produzca la tierra almas vivientes según sus especies: jumentos, reptiles y bestias del campo según sus especies; y así se hizo. Y produjo Dios los vivientes de tierra según sus especies, y los jumentos por sus especies y todos los reptiles de la tierra por sus especies, y vió Dios que era cosa buena* ». Síguese la creación de los animales de tierra distribuida por Moisés en tres grupos: jumentos ó cuadrúpedos mansos; reptiles, y bestias del campo. La voz בהמה que S. Jerónimo traslada *jumenta*, no significa *asnos*, sino en general los animales mayores y menores en contacto más ó menos inmediato con el hombre; pero cuya separación é inmensa distancia moral á éste se insinúa en el nombre בהמה; pues בהם en las lenguas semíticas lleva envuelta la noción de mudez y por lo mismo la de carencia de razón. La 2ª clase designa los reptiles y sus similares de piés cortos; y la tercera los animales restantes llamados comunmente bestias del campo, es decir, animales silvestres, refractarios al servicio del hombre. Tambien aquí, lo mismo que en los vegetales, la distinción por grupos se hace atendiendo á caracteres usuales, no científicos. Pero en los animales más que en los vegetales resalta la multiplicidad de tipos primitivos; y con respecto á la propagación, queda sometida á la misma ley que en aquellos, por más que la intimación de propagarse no se expresa en la creación de los animales terrestres como se expresa al hablar de peces y aves. Tal vez ha desaparecido esa cláusula : pero si no se consignó, seguramente debe sobrentenderse.

9. El trabajo hexamérico. La creación del hombre

V. 26. « *Hagamos al hombre á modo de semejanza que represente nuestra imagen: y tengan señorío en los peces del mar, y en las aves de los cielos y en los cuadrúpedos y en la tierra entera, y en todo reptil que arrastra sobre la tierra. Y crió Dios al hombre á semejanza suya, á semejanza de Dios lo crió y los crió varón y hembra* ». Ya lo solemne de la introducción hace prever se trata de una obra muy superior á todas las precedentes; y en efecto el hombre va á ser criado nada menos que á imagen de Dios. El texto original es más expresivo que la versión latina, y presenta al hombre como una imagen de otro ser á quien ha de asemejarse: este ser es el mismo Dios. Por eso en la ejecución se repite por dos veces que el hombre es una semejanza de Dios: la repetición quiere expresar el asombro ante dignidad tan soberana como reside en el ser humano. Como en las demas obras del Hexámeron, precede la intimación divina á la cual corresponde luego la ejecución; pero con la diferencia inmensa de que aquí la intimación no recae, como en las creaciones restantes, sobre otro agente, materia ó término perteneciente á la creación sensible, sino que va dirigida á uno ó varios seres inteligentes y más bien en forma de deliberación ó propósito común que de intimación preceptiva. ¿A quién se dirige Dios en la expresión נעשה y en los sufijos correlativos en primera persona כדמותנו, בצלמנו? ¿Expresan un plural propiamente dicho, ó solo en la apariencia tienen ese valor, expresando en realidad un concepto singular? Y si es verdadero plural ¿quiénes son los interpelados? No han faltado intérpretes que han explicado la voz נעשה como plural de majestad; pero en todo el Antiguo Testamento no ocurre ejemplo alguno de un verbo empleado en esa forma (1). Por eso los mejores hebraizantes convienen en que es verdadero y propio número plural. Con respecto á los interpelados, Jonathan ben Uziel

(1) Isaías 6, 8 el verbo está en singular; y con respecto á Gén. 3, 22; 11, 7 dependen de nuestro pasaje y ofrecen la misma incertidumbre.

entre los antiguos, y entre los modernos Rosenmüller y Delitzsch á quienes sigue Gunkel (*Genesis*, p. 98) teniendo esta interpretación como la única aceptable, suponen se dirige Dios á los ángeles ó espíritus celestiales que asisten á su lado como ministros y consejeros suyos á quienes comunica su designio. El fundamento de esta explicación es que en el Antiguo Testamento ocurren pasajes (Job 1, 6; Dan. 4, 14), donde Dios aparece rodeado de espíritus celestes con quienes conversa ó á quienes comunica sus designios. Pero no se lee en los pasajes citados que Dios hable á los espíritus en primera persona como á seres de la misma categoría y que al igual con él toman parte en sus acciones. Además, y sobre todo, quien luego ejecuta el acto criador es Dios: « y *crió Dios* al hombre... »; é igualmente aquél á cuya semejanza es criado, tampoco es otro que el mismo Dios: « crió Dios al hombre *á semejanza suya* ». Es, pues, indudable que no se dirige Dios á seres criados. Mas ¿cómo dar razón del número plural empleado en la fórmula? No faltaron en la antigüedad quienes explicaron la cláusula interpretándola como una excitación con que Dios se anima á sí mismo. Pero ya S. Basilio juzgaba ridícula explicación semejante, y calificaba á sus autores como faltos de juicio en atribuir á Dios un antropopatismo indigno de su Majestad divina, como si en sus designios y propósitos fuese capaz de vacilaciones ó indecisión. Bohlen por su parte supone ser esta forma un resto del politeismo primitivo en Israel; y Gunkel aprueba esta explicación (1). Dillmann cree ver en el plural la expresión de *una plenitud de energías propia del ser divino*; y aunque no descubre como Gunkel restos de politeismo, supone sin embargo que en el v. 27 la voz בצלמו con el sufijo singular representa una *corrupción* de mano más reciente (2). El verdadero sentido es que la fórmula insinúa veladamente la Trinidad. Por una parte la intimación dice: « hagamos al hombre á *nuestra* imagen »; por otra la ejecución presenta al hombre hecho « á semejanza *de Dios* »; si la forma del verbo es, según vimos, plural,

(1) Gunkel, *Genesis*, p. 111.
(2) Dillmann, *Die Genesis*, p. 31.

la explicación más obvia es reconocer pluralidad de personas iguales, participantes de un mismo ser divino ([1]).

Moisés continúa declarando la excelencia del ser humano al repetir que Adán fué criado á imagen *de Dios*. ¿En qué consiste esta imagen, ó qué es lo que en el hombre representa á Dios? S. Crisóstomo lo hace consistir en el dominio sobre la creación visible que luego pone Dios en manos de Adán; pero ese dominio más bien aparece como un corolario ó consecuencia de la semejanza; y así es más probable colocarle en la naturaleza espiritual y en el libre albedrío que el alma humana posee. Dios es espíritu, el espíritu por excelencia, colocado á inmensa distancia y con infinita superioridad sobre la materia; y el alma humana es también espíritu, superior á los seres materiales. Dios es árbitro libérrimo de sus actos; y el hombre es tambien dueño de sus acciones por el libre albedrío, aunque sujeto como criatura á la ley moral del Criador. La creación visible acata reverente esta disposición del Criador y se somete respetuosa al hombre: los animales aun los más fieros, ó se sujetan al hombre y le obedecen, ó huyen de su presencia. La descripción se termina con la advertencia de haber sido criado el hombre en sus dos sexos varón y hombra.

V. 28. « *Y bendíjoles Dios diciéndoles: creced y multiplicáos y llenad la tierra y sujetadla y ejerced dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves del cielo, y sobre todo viviente que camina por la tierra* ». A la creación y constitución completa de la especie humana, síguese como en los animales la concesión de virtud procreadora para propagarse. Pero el hombre recibe de Dios la primacía sobre la creación visible en toda su amplitud: los peces del mar, las

(1) A Reinke aunque católico no le satisface la explicación trinitaria; « porque en todo el Ant. Testamento, dice, jamás ocurre vestigio de la Trinidad, y habría sido peligroso proponer, aun veladamente, este misterio, dada la propensión del pueblo hebreo al politeismo ». (*Beiträge zur Erklärung des A. Test.*, t. 5, p. 70). — Zapletal (*Schöpfungsbericht*, pp. 46-47) descubre ó un plural (equivalentemente) mayestático derivado de los persas; ó un plural de resolución, como en Cánt. 1, 11; ó un plural de comunicación con los ángeles (la misma explicación de Gunkel, Rosenmüller y otros).

aves del aire, los animales todos de la tierra han de tributar al hombre homenaje de sumisión.

V. 29. « *Y dijo Dios: he aquí que os he dado todas las hierbas seminíferas que existen en la superficie de la tierra y todos los árboles de fruto seminífero: para vosotros será* (todo ello) *en alimento* ». No olvida Dios el sustento del hombre: las plantas todas en sus dos grandes categorías y en sus respectivas especies están á su disposición. Sorprende el silencio de la Escritura sobre la concesión de los animales para sustento; y no faltan quienes infieren de ahí que en efecto el hombre antediluviano solo se sustentó de vegetales. Si se les objeta á estos intérpretes que ya Abel aparece pastoreando ganado, y por lo mismo utilizando las reses naturalmente sobre todo para alimento, responden que utilizaba sus pieles, su lana y su leche, pero no las carnes sino para sacrificios. Si Dios, añaden, hubiera concedido al hombre el uso de estas, el texto lo habría especificado como lo hace en el cap. 9 con Noé y su familia. — Cierto que el hombre puede sustentarse y vivir con solos vegetales; y si esto sucede en nuestros días ¿cuanto más sucedería al principio del mundo, cuando los alimentos eran mucho más nutritivos y la naturaleza más fuerte? Pero la razón de restringirse á los vegetales la licencia es porque se trata de una concesión que no es exclusiva del hombre, sino extensiva igualmente á los animales (v. 30); y así no hay derecho á excluir para el hombre el uso de alimentos distintos del reino vegetal. Los sacrificios de Abél así lo indican: el texto no los presenta como *holocaustos*, y segun eso no es lícito concluir que lo fueran: en consecuencia, como ya sabemos que al sacrificio seguía el festin con las carnes de la víctima, no se ve por qué los sacrificios de Abél y de la época antediluviana hubieran de ser de diferente rito en este punto [1].

Vv. 30. 31: « *Y á todas las bestias de la tierra y á todas las aves del cielo, y á todos los reptiles que poseen espíritu de vida; y todo germen de hierba para alimento: y*

[1] Si bien tampoco consta el tiempo en que empezó la práctica del festin con la carne de la víctima.

así se hizo. Y vió Dios todo lo que había ejecutado y era muy bueno. Y se hizo (sobrevino la) *noche, y se hizo* (sobrevino la) *aurora, día sexto* ». Entre los animales no todos se alimentan de vegetales y esto no lo ignoraba Moisés; de donde se infiere que la asignación de las plantas como alimento de los animales, no representa aquí sino una norma que admite adición : por lo mismo la concesión del v. precedente no debe entenderse de un modo exclusivo y restringido, sino con mayor latitud. El sentido parece ser que los vegetales formaban la base de la alimentación en hombres y animales; pues en efecto, antiguamente el uso de las carnes no parece haber sido tan ordinario y cotidiano como después; y con respecto á los animales, el mayor número de ellos, y sobre todo aquellos que de continuo están á la vista del hombre se nutren de vegetales. — La creación de los animales terrestres y del hombre llenan el trabajo del día sexto y ponen fin á la descripción hexamérica.

10. 11, 1-3. Breve epílogo de la Cosmogonía

1-3: « *Y fueron terminados los cielos y la tierra y todo el ornato de los mismos. Y terminó Dios en el día sétimo su obra, la que había ejecutado, y descansó en el día sétimo de toda su obra, la que había hecho. Y bendijo Dios el día sétimo y consagrólo, porque en él descansó de la obra suya que crió Dios para elaborarla* ». El epílogo de la Cosmogonía describe la terminación de la obra divina, el descanso del Señor y la consagración del día sétimo en recuerdo del reposo del Señor. Cuando el v. 1 dice haber quedado terminados el cielo y la tierra con todo su ornato, evidentemente alude á la doble acción divina que distinguimos en el relato precedente, la creación primordial y la obra hexamérica ó elaboración de la materia; nueva confirmación de la exegesis allí propuesta. El v. 1 habla de la obra misma ó efecto de la acción divina: el 2 pasa á manifestarnos el reposo del agente diciendo que puso fin á su trabajo el día sétimo descansando en él. No significa el texto,

como han pretendido Dillmann [1] y otros que Dios trabajara todavía el día sétimo ó una parte de él: la terminación de que habla el primer hemistiquio no es una labor complementaria ó una última mano que durante ese día diera Dios á su obra; pues dentro todavía del día 6. contempla el Señor « *todo cuanto* había hecho » (1, 31) y lo halla completo. Quiere decir sencillamente que el día sétimo no continuó trabajando sino que descansó, es decir, cesó de trabajar. Ni se significa ni se quiere significar con esa expresión una acción positiva: la simple cesación del trabajo no exige nada de eso. El v. 3 vuelve á distinguir de nuevo entre la creación de la materia y su elaboración, es decir, entre la producción ex nihilo y la obra hexamérica. La insistencia con que en los vv. 1 y 3 se hace distinción entre los cielos y la tierra por un lado y su ornato por otro, é igualmente entre ברא y עשׂא indica reflexión consciente del escritor sobre la doble fase de la labor divina y su efecto correspondiente.

El caracter visiblemente esquemático de la Cosmogonía en su forma externa y literaria ha dado lugar á extrañas é infundadas exageraciones que expondrémos con brevedad.

En primer lugar se ha querido descubrir en la Cosmogonía un verdadero poema no solo en su contenido, sino también en la forma rítmica y métrica de expresión. Para Sievers [2] la descripción cosmogónica del cap. 1 del Génesis está redactada en 34 versos, parte de *siete* (1, 1-31) parte de *seis* (2, 1-4ª) elevaciones de tono con alternancias de otros de á *tres* ó *cuatro*.

El R. P. Zapletal (O. P.) por su parte [3] divide la sección en *estichos* de dos elevaciones ó tonos distribuidos en breves estrofas ó trístichos de dos con uno. Por lo que toca á Sievers todos convienen en que su arte métrica é igualmente sus aplicaciones de la misma se fundan en postulados gratuitos y arbitrarios, hasta tal punto que nadie las ha aceptado.

En cuanto al R. P. Zapletal, su teoría sacrifica á menudo parte del texto suprimiendo, añadiendo ó cambiando términos del mismo mantenidos constantemente en todos los ejemplares y versiones. Dicho se está que una teoría semejante, que necesita acudir á alteraciones para las

(1) *Die Genesis*, p. 37.
(2) *Metrische Studien*, 2, 4. 5.
(3) *Der Schöpfungsbericht der Genesis*, pp. 5-16 (Regensburg, 1911).

cuales no se descubre fundamento en la historia crítica de los textos, queda por solo este hecho calificada de insegura.

Otros críticos pasan todavía más adelante pretendiendo modificar el fondo mismo de la descripción. Gunkel, siguiendo á Ilgen ha querido descubrir en la recensión actual de la cosmogonía genesíaca una fusión, ó mejor, una mezcla incongruente de dos elementos que no se armonizan entre sí. Comparando las obras ó efectos producidos en la obra hexamérica se observa, dicen, que mientras los días ó períodos en que se distribuye el trabajo divino son *seis*, los efectos correspondientes son *ocho;* pues al día tercero y al sexto corresponden no un término, como á los días restantes, sino *dos:* el día tercero hay la separación de mares y continentes como en el segundo la de aguas superiores é inferiores, y además la producción de las plantas. Del mismo modo al día sexto corresponden dos obras ó efectos perfectamente distintos, los animales terrestres, ya por sí suficientes á llenar el trabajo de un día, y el hombre, que reclamaría muy bien otro día, atendida su excepcional excelencia. De esta observación concluye Ilgen que la cosmogonía en su forma actual representa *dos versiones* distintas de la historia de la creación basadas respectivamente la una en *el efecto* producido, distribuido en *ocho* categorías; la otra en *el trabajo divino* que se desenvuelve en *seis* actos. El Redactor de Gén. 1, 1-2, 4ª halló ya en los documentos de la tradición una de estas dos disposiciones que no supo ó no quiso utilizar, sino que trastornó con elementos incoherentes. ¿Cuál de las dos formas es la primitiva? Teniendo presente que la Cosmogonía forma parte del Código Sacerdotal es obvio inferir que el redactor, como sacerdote, tuvo interés en presentar la Cosmogonía como un tipo de la semana religiosa coronada por el *sábado;* y así el elemento que representa sus ideas en la sección cosmogónica es el *trabajo divino* en seis actos á los cuales se sigue el reposo del Señor en el sétimo; la concepción de la realidad producida que se reparte en ocho categorías corresponde á la tradición primítiva.

Como en la Cosmogonía, prescindiendo del número de los actos divinos, aparece cierta proporción entre los seres que pueblan el Universo y los espacios correspondientes á cada categoría de ellos, en la concepción tradicional esa relación proporcional estaría expuesta en esta forma:

1º Luz	2º Cielos	3º El mar	4º La tierra (con las plantas)
5º Astros	6º Aves	7º Peces	8º Animales terrestres, hombre.

En este supuesto, á la concepción tradicional presidió como fundamento la idea de que el orden de los elementos y el de sus pobladores respectivos fué correlativo: á los astros corresponde como elemento propio la luz, á las aves el cielo, á los peces el mar, á los animales terrestres y al hombre la tierra, naturalmente con sus plantas para sostenimiento de la vida.

Pero la disposición seguida en la segunda concepción basada en el trabajo divino en seis actos es la siguiente:

1º Luz 2º Cielos 3º Tierra y Mar
4º Astros 5º Peces y aves 6º Animales terrestres y hombre.

En esta disposición se juntan en uno tierra y mar, peces y aves, haciéndose preceder los peces á las aves contra la concepción primitiva (¹).

¿Hay fundamento en el texto para semejantes suposiciones? No la hay primeramente para la *doble* concepción; pues como en toda hipótesis es menester que en la creación intervengan los dos factores, el de los efectos producidos y el de los actos productores, no es posible concebir una descripción basada en uno solo de ellos con independencia del otro.

Mucho menos le hay para concepciones *contrarias*. Las cavilaciones racionalistas parten del supuesto de que la cosmogonía representa un ensayo de explicación razonada para satisfacer á la simple especulación filosófica, cuando, en realidad, el autor de la Cosmogonía se propuso consignar un *hecho histórico* apoyado en un testimonio idóneo, el cual en último análisis se resuelve en la revelación divina. Ahora bien: un hecho histórico apoyado, en testimonios idóneos, sobre todo cuando, como en nuestro caso, el testimonio es la revelación divina, ni en sí, ni en la intención del escritor que lo propone, puede concebirse bajo formas diversas. El hecho histórico de la creación, objetivamente considerado, no pudo tener lugar sino en una forma, que depende exclusivamente de la voluntad divina: y la revelación divina, al comunicarlo al hombre, comunicóselo tal cual había tenido lugar. Sobre semejante argumento no cabe especulación. Es verdad que en la descripción cosmogónica aparece un orden y orden admirable, y que se extiende tanto á las categorías de seres que pueblan el universo, como á los espacios y elementos donde están situados; pero esto no prueba que la descripción sea efecto de especulaciones filosóficas y no de información testimonial: lo que únicamente prueba es que el hecho ú objeto es de tal naturaleza que supuesta en Dios la voluntad de la creación sucesiva y de conformidad con las exigencias y propiedades de seres á quienes no se proponía violentar, la creación debió en efecto desenvolverse en la forma y por el orden de la descripción genesíaca.

El orden sorprendente de la descripción cosmogónica, y determinadamente con respecto á la relación entre *pobladores* y *espacios* ó *elementos* respectivos no es un descubrimiento de la exegesis moderna: siglos hace que los escolásticos lo hicieron notar; y en la exegesis medio-eval era un tópico casi vulgar la distribución de la obra cosmogónica en opus *distinctionis* et opus *ornatus*, asignando á la primera el primer triduo y el segundo á la otra. Pero los intérpretes de aquella época estuvieron muy lejos de inferir de ese orden la consecuencia incongruente que infiere hoy la exegesis heterodoxa atribuyendo la descripción cosmogónica á pura especulación intelectual que busca no información cierta sobre un *hecho histórico*, sino satisfacción ó pábulo á una curiosidad más ó menos cabalística: pues un hecho histórico no puede ser la conclusión de un

(¹) GUNKEL, *Die Genesis* ³ p. 118.

raciocinio especulativo. El Cardenal Cayetano en especial sintióse atraído y como fascinado por las expresiones con que recapitula Moisés en 2, 1 la narración entera del cap. 1: « quedaron, pues, dice, terminados cielo y tierra con todo el *ejército* de ambos »: el escritor sagrado presenta aquí la mole de cielos y tierra como un vastísimo campo donde están dispuestos en orden á la manera de otros tantos cuerpos de ejército las diversas categorías de los seres creados. « Appellat, escribe, omnia a luce usque ad hominem inclusive producta, *exercitus* coelorum et terrae, eo quod tam coelestia quam terrestria quam aërea quam aquatica, quam terrestria vegetabilia quam terrestria animantia usque ad hominem inclusive, sunt gradatim ordinata inter sese ad similitudinem exercituum » [1].

En nuestros días el R. P. Zapletal sigue la idea capital del Cardenal Cayetano reduciendo la descripción cosmogónica á este esquema: productio *regionum* et *exercituum*. Los primeros días son formadas las *regiones* para los *ejércitos;* despues son producidos éstos en los tres últimos días. Las regiones son; despues de la luz, prerequisito para el orden, el *cielo* para los *astros,* la *atmósfera* para las *aves,* el *agua* ó los *mares* para los *peces*, la tierra firme para *animales de tierra* y para el hombre [2].

Como variedades de la concepción general de los escolásticos pueden excogitarse estas y otras explicaciones semejantes; pero no es facil evitar el riesgo ó de inexactitud ó de vulgaridad desde el momento en que se pretende ó añadir un rasgo nuevo, ó alterar los tradicionales.

Hasta la misma distribución común y usual en dos triduos, el de distinción (días 1°, 2° y 3°) y el de ornato (4°, 5° y 6°) no dejan de ofrecer sus dificultades si se toman demasiado á la letra y rebasando las líneas generales: pues en el tercer día tenemos la producción de las plantas que indudablemente debe clasificarse con las de los astros, las aves, los peces etc. ¿Dirémos que constituye una especie de línea neutra y el paso de la *distinción* propiamente dicha, al ornato? Si se dice que las plantas están *fijas* en la tierra y no se *mueven* como los seres siguientes, nos hallamos con la dificultad de los astros en el día 4° que ni siquiera son vivientes.

(1) *In Sacr. Script. Comm.* Lugd. 1699; 1, 14.
(2) *Der Schöpfungsbericht*, pp. 108 y 109 (2ª ed. 1910).

II. La Cosmogonía y la ciencia

1. La Cosmogonía de los pueblos primitivos

Terminada la exposición de la Cosmogonía bíblica, vamos á proponer, aunque en breves rasgos porque una descripción más detallada es inútil, las Cosmogonías de los principales pueblos de la antigüedad en el fin de compararlas con la mosáica, estudiar sus afinidades y discrepancias y formular en consecuencia un juicio imparcial sobre las relaciones que las enlazan. Las historias de los pueblos primitivos nos hacen ver que desde las edades más remotas el problema sobre el origen de las cosas fué una de las preocupaciones más serias de la inteligencia humana. Pero entre todos los pueblos restantes se distinguen con respecto á la Cosmogonía los indios, los egipcios, los fenicios y los asirios ó asiro-babilonios. La Cosmogonía de los indios es como sigue: 1°. El *Todo* era en su principio densas tinieblas; invisible, incognoscible, indivisible, hallábase además sumergido en profundo letargo. 2°. Llegó no obstante un momento en que el Espíritu universal que existía por sí mismo, sufrió una excitación, y dentro de sí mismo disipó con su luz las tinieblas, resolviendo crear de su propio ser el Universo. 3°. Produjo, pues, las aguas y depositó en ellas semilla que desenvolvió en un huevo de brillantez áurea y refulgente, donde se ocultaba Brama, padre de todos los seres. 4°. Despues de un año bramánico (3.110.400.000.000 años vulgares) de habitación en el huevo, dividióle con su pensamiento en dos mitades, cielo y tierra, en cuyo intermedio colocó la atmósfera, los ochos puntos del cielo y el invencible sustentador de las aguas (el firmamento). 5°. Hizo igualmente emanar de su propia sustancia (ó mejor, los produce sin cesar), el pensamiento, el yo, los sentidos, los seres inteligentes divinos y humanos

subsistiendo todos mezclados, espirituales con materiales y corpóreos (1).

Según los egipcios, en el estado primordial existían las aguas ó *Nun*, principio de todos los seres. Sobre el Nun estaba solamente el Dios *Tum* que en concepto de Dios-Ra, ó trasformado en él, crió el firmamento de las aguas celestes y aniquiló á los rebeldes, es decir, venció la resistencia de los elementos creando el orden actual (2).

Los fenicios establecían que en el principio existían el *pneuma* y el *caos* durante un espacio indefinido. Cuando se dieron cuenta de sus energías, realizóse entre estas una unión de la que procedió Πόθος, el amor, origen de todas las cosas. De la unión entre el amor y el pneuma resultó la materia fructífera, y de ésta, que tomó la forma de un huevo, procedieron el Sol, la Luna y las estrellas que á su vez dieron origen al hombre.

Hemos reservado para el fin el sistema cosmogónico asiro-babilonio cuya forma principal, la cuneiforme, se propone en el « Poema de la creación » descrito en siete tablillas de la biblioteca de Asurbanipal (650 a. d. J. C.) pero que declara ser copia de un documento mucho más antiguo, el cual se remonta lo menos á unos dos mil años ántes de la era cristiana. A esta cosmogonía, escrita en caracteres cuneiformes, como queda dicho, conceden los críticos contemporáneos extraordinario valor. Aunque distribuida en siete tablillas algunas de las cuales comprenden centenares de líneas, redúcese sustancialmente á lo siguiente. Antes que el cielo y la tierra, antes que los dioses y los hombres, los animales y las plantas, existían Apsu (el océano primitivo representante del principio generador masculino) y Tiamat (el abismo, representante del femenino) que si bien separados en un principio, más tarde unieron sus aguas dando origen á los primeros dioses (Tabla 1ª). Éstos dividiéronse en dos bandos contrarios capitaneados respectivamente los buenos por Bel-Marduk elegido y proclamado

(1) Dillmann, *Die Genesis*, p. 5.

(2) Dillmann, *Die Gen.*, p. 6; Ermann, *Aegypten und aegyptisches Leben*, p. 359 (Freiburg, 1885).

Jefe por los dioses de su partido á causa del valor que descubrieron en su persona: los malos ó rebeldes por Tiamat (Tablas 2ª y 3ª). Marduk vence y quita la vida á Tiamat, haciendo prisioneros á los de su bando. Después corta la cabeza y abre las venas del cadaver de Tiamat dividiendo á este en dos partes: de una de ellas forma el cielo, morada de los dioses (Tablas 4ª y 5ª); de la otra todos los dioses reunidos producen los animales y el hombre (Tabla 6ª). La tabla siguiente no trata ya de la creación, y se ocupa en interpretar los 50 nombres de Marduk y que expresan sus atributos [1].

Si comparamos ahora la Cosmogonía bíblica con las de los pueblos de la antigüedad observamos entre estas y aquella por un lado grandes analogías, pero por otro discrepancias no menos sorprendentes en rasgos fundamentales. Las analogías son: α) las tinieblas primordiales β) la confusión ó estado caótico γ) el océano primitivo ó es-

[1] El « Poema de la creación » puede verse en su texto original, aunque en caracteres ordinarios, acompañado de una esmerada versión francesa, en la Obra del dominico P. Pablo Dhorme, *Choix de Textes religieux assyro-babyloniens; transcription, traduction, commentaire,* Paris, 1907. No debe confundirse el « Poema de la creación » con la « Cosmogonía caldea », ó con la « Cosmogonía de Asur », ni mucho menos con la « Epopeya de Gilgames ». De estos tres últimos documentos, los dos primeros son mucho más breves que el Poema de la creación; y la Epopeya versa sobre argumento muy diverso. En cuanto al « Poema » es larguísimo, pero hay en él grandes lagunas: sobre todo en la Tableta 6ª se salta de la línea 21 á la 140. Por lo que hace al estilo, es sumamente pesado, lleno de interminables repeticiones y descripciones ridículas y grotescas, aunque de vez en cuando no deja de ocurrir algún rasgo digno y majestuoso, tomado, á lo que parece, de la Biblia, ó del lenguaje que esta emplea. El Poema ocupa el primer lugar en la Colección escogida del R. P. Dhorme. — El R. P. Deimel, Profesor de Asiriología en este Instituto Bíblico, ha hecho una esmerada y elegante edición del texto original en caracteres cuneiformes en 1912. Su título es *Enuma Eliš* de las palabras con que da principio el poema. Las siete tablillas ofrecen el texto en caracteres cuneiformes bajo la forma fragmentaria (50 fragmentos) en que se ha conservado. No obstante algunos fragmentos son de extensión muy considerable: la tablilla 1ª consta de 142 líneas. Las lagunas son ó de varias líneas ó de fragmentos de línea. Al texto sigue el correspondiente vocabulario. El P. Deimel no da la versión porque ha impreso el poema para ejercicio de traducción en clase.

tado acuoso de la tierra. δ) el origen progresivo de los seres. Pero al lado de estas semejanzas descubrimos discrepancias todavía mucho más pronunciadas. 1º. En las Cosmogonías extrabíblicas no comparece la creación *ex nihilo:* en la bíblica se nos presenta como el pensamiento fundamental. 2º. Las Cosmogonías de los pueblos paganos son esencialmente politeistas: en la hebrea todo lo domina el monoteismo más puro, no solo en el acto primordial de la creación, sino en las producciones parciales de la obra hexamérica. 3º. En las de los demás pueblos no solo domina el politeismo, sino que la divinidad misma aparece confundida con la materia del Universo y con los seres creados: los dioses empiezan á existir y tenemos una *Teogonía;* en la Cosmogonía bíblica Dios preexiste al Universo entero, como que es su criador único: además aparece y se conserva siempre infinitamente superior á la creación entera y perfectamente distinto de ella. 4º. En la Cosmogonía bíblica la obra ordenadora se desenvuelve en seis actos ó días: en las extrañas á la Biblia no aparece ni ese orden, ni ese número. 5º. En las Cosmogonías distintas de la mosaica resalta, con respecto al fondo del argumento, un cúmulo de rasgos parte pueriles, parte grotescos y monstruosos; y por lo que hace á la forma, una fastidiosísima difusión: en la descripción de Moisés el fondo es majestuoso, augusto, digno de la divinidad (1): la forma sobria, exacta, natural, llena de decoro. Ahora bien: la conformidad en los rasgos comunes demuestra ó que las Cosmogonías extrabíblicas representan una deformación de la hebraica; ó que ésta es una depuración de aquellas; es decir, ó que la Cosmogonía bíblica se deriva de las restantes por elevación y progreso, ó que aquellas no son más que una corrupción de la que leemos en el Génesis. En esta alternativa la crítica naturalista contemporánea se decide

(1) Nadie niega esta propiedades ni el mismo Wellhausen ó Gunkel; y Dillmann por su parte las reconoce hasta el punto de decir que ese conjunto revela un pueblo al cual se ha comunicado la divinidad con enseñanzas superiores (p. 10, 11).

por el primer extremo sosteniendo que la descripción bíblica proviene de las gentílicas y no al contrario.

En efecto, dice, 1º ya la antigüedad comparada entre aquellos pueblos y el hebreo hace inverosimil la tesis tradicional que no ve en las cosmogonías paganas otra cosa que un desfiguramiento de la bíblica: el pueblo hebreo puesto en parangón con el egipcio, el fenicio, el asiro-babilónico y el indio resulta un pueblo joven, un verdadero niño. En la época del Éxodo, cuando Israel se constituye en cuerpo de nación dejando de ser una familia ó una tribu, ya el Egipto había visto sobre su trono 19 dinastías; y el mismo Eusebio en su Crónica hace coincidir el año primero de la *vida de Abrahán* con el advenimiento de la dinastía 16 ó de los tebeos [1]. Y si bien los modernos con Erman colocan generalmente el sincronismo con Abrahán en la 12ª dinastía [2], siempre resulta que el pueblo egipcio llevaba ya muchos siglos de floreciente existencia cuando aparecía en escena el primer progenitor de Israel, y faltaban aún lo menos tres ó cuatro centurias para que éste pudiera ser llamado *pueblo*. El pueblo asirio y el babilonio son todavía más antiguos que el egipcio, como consta por el testimonio de los mismos historiadores hebreos en el Génesis (cap. 10). Los fenicios é indios se remontan próximamente á la misma antigüedad: ¿cómo es posible que estos pueblos fueran á buscar las memorias sobre las tradiciones primitivas en una nación muy posterior?

Pero 2º el análisis mismo de la Cosmogonía genesíaca nos demuestra su data reciente. El contraste singular que ofrecen las ideas y lenguaje predominantes en la descripción biblica, con ciertos residuos de politeismo de que no ha logrado verse libre, denuncian en ese conjunto una mezcla de elementos de fecha y origen muy diverso, sedimentos de épocas muy distantes entre sí. Ideas como la creación *ex nihilo*, el concepto tan elevado y sublime de la divinidad trascendente, como tan superiores á las nociones primitivas sobre tales objetos, son inexplicables en una época remota; suponen por el contrario generaciones muy adelantadas en cultura religiosa y moral, y es indudable que á su formación y arraigo ha precedido una dilatada serie de espíritus elevados que han influido sobre ese pueblo proponiendo é inculcando conceptos altísimos sobre la religión. Es imposible desconocer en la época de la Cosmogonía genesíaca una generación á la que ha precedido el trabajo educador del Profetismo. A la verdad, la historia de las religiones demuestra que la religión tuvo sus principios en ideas rudimentarias é imperfectísimas, y que solo á fuerza de prolongados esfuerzos á través de largos siglos han logrado los pueblos adquirir conceptos más elevados sobre la divinidad y sus relaciones con el mundo.

3º A la misma conclusión nos lleva el análisis filosófico de la pieza. La regularidad y corrección de pensamiento que domina la sección entera,

(1) Eusebio, *Chronica* (Migne, *Patr. Graec.* tom. 19 col. 350).
(2) Erman, *Aegypten* p. 63 (Dinastia 12 año 2130 a. C.).

el orden admirable con que están escalonados los elementos en el trabajo hexamérico manifiestan una concepción del Universo, fundada en nociones filosóficas nada vulgares. La creación se desenvuelve en este orden: preceden los elementos comunes y fundamentales siguiéndose luego con el orden y simetría más lógica las categorías de seres que pueblan la tierra. Primero el caos, las tinieblas, el océano universal: luego la luz con su alternativa ordenada de dia y noche, la división de aguas superiores é inferiores, la de mares y continentes, los astros, la población de aguas y tierra firme con la producción de vegetales, peces y aves, animales terrestres y el hombre.

4º Por último el lenguaje viene en confirmación de la tesis: la voz ברא es desconocida del antiguo hebraismo, y no lo es menos el término ראשית en el significado de principio, expresado antiguamente por תחילה. Tenemos, pues, que religión, filosofía y filología descubren en la Cosmogonía bíblica elementos *muy recientes*.

Por otra parte, los restos de politeismo procedentes sin duda alguna de las cosmogonías étnicas son patentes. 1º En primer lugar ya la noción misma del caos lleva envuelto el concepto de la materia increada y a se. 2º El *Tehom* no es otra cosa que el Tiamat asiro-babilonio ; pues además de ser las radicales las mismas en ambas voces, tambien el Tehom ó abismo representa en la descripción bíblica un elemento de oposición á la acción ordenadora de Dios, segun aparece sobre todo en el Salmo 103 (1), paráfrasis de la creación, y cuyos versos 6. 7 describen al abismo (Tehom) huyendo aterrorizado á la voz de Iahve, como Tiamat á la presencia de Marduk. 3º La tierra fecundada por el espíritu de Dios, y la división de las aguas en dos mitades, no son sino reminiscencias del huevo de fenicios é indios, en cuyo seno se oculta el germen de todas las cosas ; y del monstruo Tiamat de asirios y babilonios que dividido en dos mitades por Marduk, da origen á hombres y animales. Según eso el análisis de la cosmogonía bíblica nos muestra en ella sedimentos muy diversos y pertenecientes á épocas y medios de cultura religiosa largos siglos distantes entre sí: uno reciente y propio del pueblo de Israel, otro antiquísimo y derivado de las cosmogonías fenicia y asiro-babilónica (2).

Nosotros por el contrario invertimos los términos y afirmamos que las analogías prueban en efecto una fuente comun, pero que las divergencias proceden de corrupción y alteraciones en la tradición primitiva por influjo del politeismo. Ante todo hagamos ver la insuficiencia de la explicación racionalista cuando atribuye á época reciente los

(1) Hebr. 104, 6. 7.

(2) WELLHAUSEN, *Prolegom.* pp. 301-304 ; GUNKEL, *Genesis* 103. 104. Mucho antes que Gunkel y Wellhausen derivaba la Cosmogonía bíblica de las paganas de egipcios y fenicios ROSENMÜLLER, *Scholia* p. 61-62.

conceptos de alta cultura religiosa en la cosmogonía mosaica. Esta explicación tiene su fundamento en tres principios igualmente falsos: 1º la imposibilidad y por lo mismo la falsedad histórica del hecho de la revelación sobrenatural; 2º el supuesto origen de la religión en un politeismo de formas abyectas; 3º la imposibilidad de que el hombre alcance por la razón natural á conocer en breve la existencia de Dios por un razonamiento sencillo y obvio. Ahora bien; estos pretendidos axiomas son simples postulados que ningún crítico podrá jamás demostrar. La posibilidad de la revelación sobrenatural es evidente admitida la existencia de Dios: y el hecho de su existencia real en el Antiguo y Nuevo Testamento, acontecimientos que la historia atestigua con pruebas irrecusables. Hemos demostrado la autenticidad histórica del Pentateuco, y una vez probada ésta, queda por lo mismo demostrada la existencia de revelaciones divinas á Moisés y antes á los Patriarcas en virtud del contenido de esos mismos libros.

En cuanto á los axiomas 2º y 3º ambos están intimamente enlazados y recíprocamente se sustentan ó caen. Pues bien: por lo que hace al segundo, tampoco puede probarse que la religión tuviera su origen en el politeismo. Mirado el problema desde el punto de vista histórico, no hay documentos que prueben la tesis naturalista: la historia primitiva nos es desconocida por otros documentos que los de la Biblia; porque ninguno de los monumentos hasta ahora descubiertos y estudiados ya en el Egipto, ya en la Asiria y Caldea llega ni con mucho á los primeros orígenes de las nacionalidades humanas. Los documentos egipcios más antiguos que se conocen solo nos llevan á la 4ª, cuando mucho, á la 3ª dinastía [1]; ninguno llega á la primera; la historia de los soberanos de esta última y mucho más de la fundación de la monarquía egipcia por

(1) «Aus den drei ersten Dynastien *fehlen uns alle Denkmäler:* die Dynastien 7-11 und Dynastien 14-17 sind dunkle Zeiten politischer Wirren, und nach der zwanzigsten Dynastie werden die Inscriften und Papyrus zu selten». Así resume Erman la historia del Egipto con respecto á noticias determinadas sobre sus monumentos (*Aegypten und aegyptische Leben im Altertum,* p. 63).

Menes queda completamente desconocida. Lo mismo poco más ó menos sucede con los monumentos é inscripciones asirias: tampoco nos conducen hasta la fundación de la monarquía asiria ni caldea: el nombre de Nemrod no ha sido descubierto en inscripción alguna ([1]). Cierto que ya en esos monumentos é inscripciones, las más antiguas que se han descifrado, aparece reinando en Egipto y en Asiria un politeismo repugnante, abyecto y de formas á menudo grotescas: pero esos documentos no representan sino fechas no muy anteriores á Abrahán, cuando segun la Biblia, el politeismo se había propagado por extensos territorios y hasta había penetrado en el seno mismo de las familias patriarcales sin excluir los progenitores mismos de Abrahan ([2]), cuya vocación fué ocasionada precisamente por la extensión del contagio politeista. Todas las señales son de que la idolatría hizo ya su aparición hacia la época de Nemrod. Ahora bien; la humanidad llevaba para esa fecha más de 20 siglos de existencia, duración que permanece totalmente inaccesible á la historia profana y sobre la cual solo la Biblia nos suministra información aceptable. Y bien: ¿qué es lo que sobre la religión de esas edades nos dice la Biblia? Nos enseña que en ellas la religión de la humanidad era el monoteismo, tal vez algo desfigurado en los últimos períodos, porque el tránsito á la idolatría ó al politeismo en general no fué repentino; pero al fin predominando más ó menos la idea de un Dios supremo. La Biblia nos enseña más: todavía en épocas ó siglos bastante posteriores, y mientras el mundo en general estaba ya, según parece, sumergido en la idolatría ó el politeismo de formas varias, nos presenta á un Melquisedec, seguramente monoteista, á un Abimelec, que también parece reconocer un solo Dios supremo, y á la familia de Labán oscilando entre el monoteismo y el politeismo.

Si de la historia pasamos á la razón ó al análisis filo-

([1]) Pinches, *A Diction. of the Bible*, 3, 552-554 propone los ensayos hechos recientemente para la identificación del nombre *Nimrod*, pero los resultados son inciertos.

([2]) Josué, 24, 2.

sófico, la filosofía demuestra con razones palmarias que la religión no pudo tener principio en el politeismo, mucho menos de formas groseras y abyectas; sino que el hombre primitivo pudo y debió alcanzar muy en breve por la simple contemplación de los seres del Universo visible, la existencia de un Dios único, soberano del mundo y de la humanidad, al mismo tiempo que gobernador próvido de uno y otra. La contingencia de esos seres, combinada con el principio de causalidad, no podía dejar de despertar primero la idea y arraigar luego el convencimiento cierto de la existencia de otro ser superior, transcendente, á cubierto y por encima de esa misma contingencia, de las limitaciones y deficiencias que son inherentes á los seres mundanos. Un ser contingente puede ser producido por otro ser contingente: pero no el conjunto completo de todos ellos: pues la contingencia del conjunto es á la existencia de éste lo que la contingencia de cada parte á la existencia de la misma: si pues cada ser individual contingente necesita recurrir fuera de sí para su existencia, también el conjunto total se verá en la misma necesidad: ahora bien; fuera del conjunto de todos los seres contingentes no se da otro ser que el ser necesario. Pero este ser, causa del Universo, además de distinguirse de éste, debe encerrar en sí, y en grado eminente, las perfecciones todas repartidas en la creación entera. ¿De dónde sino de él ha dimanado en cada uno de los elementos del Universo y en su conjunto la perfección que poseen? Del mismo de quien han recibido el ser y las relaciones que mutuamente los enlazan, han recibido la perfección, la belleza y la armonía que en ellos brilla. De hecho, es verdad, no necesitó el hombre recorrer por sí solo ni siquiera este breve camino: la revelacion divina se adelantó al desenvolvimiento de la razón humana, y ésta no necesitó más que comprobar con sus razonamientos lo que Dios mismo se había dignado revelarle sobre su ser y atributos, siquiera la revelación fuera más allá que la inteligencia en la extensión y profundidad con que descubrió á la humanidad primitiva el ser y atributos, las excelencias y prerogativas de sa divinidad.

Y si el hombre primitivo conoció en breve la existen-

cia y atributos de Dios, es imposible se formara de la creación y origen del mundo la idea que nos presentan las Cosmogonías paganas. Si pues por una parte la existencia de la revelación divina del Antiguo Testamento es un hecho histórico incontestable; y si por otra los pueblos primitivos en sus primeros orígenes no podieron ser politeistas en la forma que los suponen las Cosmogonías extrabíblicas, síguese como consecuencia obvia que la razón y la historia echan por tierra la tesis naturalista, y por las mismas razones establecen al menos indirectamente la ortodoxa.

Ni los argumentos acumulados por la crítica son de algun valor. La antigüedad del pueblo hebreo, ó si se quiere, de las tradiciones de que era depositario, no tiene su principio en la época del Éxodo: eran una herencia transmitida por los Patriarcas sus progenitores, los cuales á su vez habían recogido respetuosamente el legado que les transmitieran sus antepasados de la familia de Sem. La conservación de las genealogías patriarcales consignadas por Moisés en el Génesis, es una garantía de la verdad histórica de las tradiciones sobre las edades primitivas: Moisés no necesitaba presentar pruebas ulteriores de esa verdad, pues en los miembros de la genealogía de Abrahán á Sem nos pone delante los testigos y fiadores de quienes tomó Abrahán las noticias que por Isaac y Jacob trasmitió fielmente al pueblo hebreo. Ignoramos si por el mismo tiempo los pueblos primitivos del Asia y los egipcios conservaban la memoria fiel de las edades patriarcales; pero sea de esto lo que fuere, no por eso caen por tierra los fundamentos expuestos en demostración de la verdad histórica de las narraciones genesíacas.

El largo espacio de tiempo que las dinastías egipcias y asiro-babilónicas anteriores á Abrahán suponen transcurrido entre el diluvio y este Patriarca, dan, es verdad, á la crítica heterodoxa y progresiva un punto de apoyo, verosímil á primera vista, para referir á esa época las Cosmogonías paganas y en particular la egipcia y la asiro-babilónica, resultando de aquí una grave presunción en favor de su prioridad con respecto á la hebrea, de la que solo poseemos

documentos muy posteriores. Pero aun concediendo la exactitud de los cálculos de la egiptología moderna sobre las dinastías egipcias y su sincronismo con la historia bíblica, como las primeras dinastías, por concesión de todos, no fueron todas sucesivas, sino por algun tiempo simultáneas (1), y por otra parte los nomos entre los que deben distribuirse eran en crecido número, el espacio entre Abrahán y el diluvio, tan dilatado á primera vista, resulta en realidad considerablemente reducido. Con respecto á la Cronología asiria, y asiro-babilónica, es verdad que ciertos asiriólogos enumeran 180 nombres de soberanos correspondientes al tercer milenario antes de J. C. (2) en cuya segunda mitad debe seguramente colocarse el Patriarca Abrahán. Pero ¿quién nos garantiza con suficiente seguridad que los 180 nombres representen en efecto otros tantos soberanos? Y sobre todo ¿quién nos asegura que ese número no haya de ser distribuido en numerosos distritos diversos independientes entre sí? El hecho indudable es que ya « en el segundo milenario (2000-1000) hay *mucho*, más bien, *muchísimo*, oscuro: y en el tercero *reina más ó menos el caos* » (3). No hay pues fundamento bastante para asegurar que en la época de Abrahán las tradiciones egipcias, fenicias y asiro-babilónicas sobre las primeras edades fueran muy diversas de las heredadas por Abrahán y trasmitidas á Moisés.

Pasando al examen de las objeciones tomadas del texto bíblico por Wellhausen, Gunkel y otros, las cuales denunciarían el origen reciente de los elementos característicos de la Cosmogonía bíblica y por lo mismo, la sublimación de la forma babilónico-asira mediante la redacción monoteista hebrea, y no la corrupción de ésta por elementos paganos sobreañadidos; á la primera fundada en lo elevado de los conceptos responderémos que de las dos nociones señaladas que son la creación *ex nihilo* y el Dios

(1) Erman, p. 66: « Al advenimiento de la 6ª dinastia sufrió el imperio un fraccionamiento que dió lugar á pluralidad de principados simultáneos ».

(2) Deimel, *Vet. Testamenti Chronol.*, Roma 1912 p. 61.

(3) Id., ibid.

trascendente, esta última no puede seguramente ofrecer dificultad, pues hemos hecho ver que la existencia y atributos divinos son nociones obvias y los hombres las alcanzaron desde el origen del género humano. No es tan facil de alcanzar la noción de la produción *ex nihilo;* pero fuera de la razón, tuvieron los hombres otro medio para alcanzar con seguridad una y otra, que fué la revelación sobrenatural. La pretendida imposibilidad de esta última y de la adquisición de la noticia sobre Dios y sus atributos, en cuyo doble supuesto está fundada toda la teoría evolucionista de la idea religiosa, son simplemente como hemos dicho, dos postulados demostrados erróneos por la historia y la filosofía.

Tampoco tiene valor el argumento siguiente fundado en la concepción filosófica que preside á la descripción. Por una parte la noticia de la Cosmogonía ú orden de la creación en su proceso concreto é histórico solo pudo obtenerse por la revelación ([1]): por otra, aun suponiendo fuera pura especulación, el orden de produción en cada una de las categorías de seres producidos es el más obvio y natural, ni puede concebirse de otro modo. Si la luz fué criada, y no en el primer instante, es decir, contemporáneamente con la materia primordial, sino con posterioridad á ella, claro es que le precedieron las tinieblas: si el estado primitivo del globo fué acuoso, no pudo preceder á él, sino seguirle, la separación tanto de océano y atmósfera como de mares y continentes. Y los vivientes vegetales y animales ¿podían existir antes que la tierra firme? El mismo Wellhausen aunque por una parte pone por las nubes lo profundo del pensamiento en el proceso del Hexámeron, á renglón seguido dice que esa profundidad es solo aparente ([2]), por representar un orden manifiesto al razonamiento más elemental. Con respecto á los voces ברא y ראשית Dillmann hace notar que la primera se lee en Amós 4, 13; escritor muy anterior á la época señalada por Well-

([1]) Nótese que no se trata simplemente de la *primera* producción de la materia, sino de toda la Cosmogonía con el Hexámero.

([2]) Véase *Prolegomena* pp. 301-303; 310 y 394. 395.

hausen á la sección cosmogónica; pero además y sobre todo, la objeción se funda sencillamente en una *petitio principii.*

Vengamos ya á las analogías con la Cosmogonía de los pueblos étnicos. Ya en el caos bíblico descubre Wellhausen un elemento de origen pagano; pues la noción misma de *caos* lleva envuelto, dice Wellhausen, el concepto de materia increada. A esta objeción responderémos sencillamente que si la noción misma del *caos* lleva incluido el concepto de aseidad de la materia, el Tohu-va-Bohu de la Biblia no puede ser el *caos* de los griegos y otros pueblos politeistas, puesto que en la descripción mosaica la materia primordial es producida por Dios. Pero los caracteres mismos objetivos de la materia en el Génesis hacen ver que la materia no es el caos. Éste era para los griegos una *mezcla y confusión* de elementos varios y múltiples; mientras la materia primordial del Génesis representa la unidad elemental; y si envuelve relación á los seres, no es por ser *mezcla*, sino *carencia* de ellos. En el Génesis los seres propiamente dichos en su variedad múltiple no existen durante el Tohuvabohu, sino comienzan á ser con la obra hexamérica. Por lo que hace al *Tehom,* es cierto que etimológicamente conviene la voz hebrea con la voz Tiamat, pues ya vimos que este vocablo representa en la mitología babilónica el mar divinizado en un ser personal; pero con respecto al concepto que en el lenguaje usual corresponde á ambos términos entre los hebreos y los babilonios, no existe semejanza alguna: Tehom para los hebreos *es el mar:* Tiamat para los babilonios una divinidad femenina, no una simple personificación retórica. Ni el Tehom ó abismo presenta resistencia á la acción divina; y si en el Salmo se dice que huye aterrorizado á la voz de Jahve, la expresión es puramente figurada y poética: es simplemente una personificación. Tampoco en la fecundación de las aguas y su separación se descubre reminiscencia alguna étnica de la Cosmogonía india y babilónica: ni aparece nada que recuerde el huevo de indios y fenicios; ni las aguas son un monstruo viviente, mucho menos un rival de la divinidad. Esta última objeción del huevo que ha caído en gracia á muchos modernos se

funda además en el falso supuesto de que Moisés dá una *Cosmogonía*, y que su Tehom ú océano es el océano universal ó cósmico de las cosmogonías paganas, cuando, según hemos hecho ver, Moisés no se propone tal cosa, ni su océano es otro que el formado por aguas exclusivamente telúricas ([1]).

Mientras según lo expuesto, la reducción de la Cosmogonía bíblica á las étnicas es imposible, la recíproca de de éstas á la bíblica no es difícil. Si los primeros orígenes de la religión fueron monoteistas como lo demuestra la razón y lo confirma la historia, pues en tiempo de Abrahán no solo la familia patriarcal de éste, sino otras tribus y pueblo conservaban todavía la creencia en la unidad de Dios, según lo demuestran los episodios de Melquisedec y Abimelec; nada más sencillo que suponer y admitir la conservación de las tradiciones primitivas y entre ellas la de la creación, cuando menos en esos grupos monoteistas, mientras en otros empezaba ya sin duda á admitir alteraciones politeistas que naturalmente fueron tomando mayores proporciones á medida que se iba oscureciendo más y más el concepto de la unidad del ser divino. Pero precisamente cuando empezaba á tomar cuerpo la defección hacia el politeismo, tiene lugar la elección de Abrahán escogido por Dios para la conservación de la religión monoteista con su tesoro de tradiciones primitivas. Tampoco tiene valor el argumento histórico de la Cosmogonía asiro-babilónica cuya data cronológica se hace remontar á una época anterior á Abrahán. El documento único donde está consignada no sube más allá del siglo 7. antes de Jesucristo ([2]);

([1]) Nunca se inculcará con exceso esta advertencia: su olvido ó hace incurrir en numerosas y graves dificultades, ó es ocasión de grande embarazo en su solución. Se ha querido reforzar la analogía con las cosmogonías fenicia, egipcia é india mediante la idea del *huevo* haciendo notar que « el espíritu de Dios » en el v. 2 parece incubar el mundo como la gallina el huevo. Pero si la descripción de Moisés no es más que una *geogonía*, ya no existe el fundamento de la semejanza: *la tierra* no es el *mundo*.

([2]) « Der Text von Enuma Eliš, wie er uns vorliegt, stammt zum

y la afirmación del mismo de ser solo copia de otro 1400 ó 1500 anterior no pasa de ser una simple aserción y no desinteresada.

Pero dejando aparte este orden de consideraciones y fijándonos en las históricas que son las más accesibles y decisivas, veamos á qué epoca de la historia pertenece el poema *Enuma Eliš* del que se dice derivada la cosmogonía bíblica. Según Weber la recensión que ha llegado hasta nosotros data de la época de Hammurabi y sus sucesores; en consecuencia, de unos 2000 años antes de Jesucristo (1). Como hoy puede darse y se da por cierto que Hammurabi es el Amraphel del Génesis (2) y así contemporáneo de Abrahán, el poema Enuma Eliš se elaboraba en Caldea *después* de la emigración del Patriarca, tronco del pueblo hebreo y fuente trasmisora de las tradiciones primitivas al mismo. Infiérese de aquí que atendidos los datos históricos no existe fundamento alguno sólido y firme para afirmar que ni Abrahán ni Moisés dependen para nada del *Enuma Eliš* como manantial originario de la Cosmogonía que leemos en la Biblia.

Objetaráse que Weber habla solo de una recensión ó forma del poema; no de su primera redacción, seguramente más antigua. Pero la cuestión versa de hecho sobre el poema en su forma actual; ¿quién sabe cuál era su forma anterior y hasta qué punto tenia afinidades con la bíblica?

Por último, no debe perderse de vista que *Enuma Eliš* es un poema, es decir, una producción donde encuentra libre campo la ficción fantástica; y una creación de ese género no puede proponerse como expresión precisa de

---

grössten Teil aus der Bibliothek Assurbanipal, *fur welche* er in neuassyrischer Schrift abgeschrieben wurde » WEBER (Otto), *Die Literatur der Babylonier und Assyrer:* 1907 p. 44.

(1) WEBER, *ibid.*, pag. 52.

(2) « Identificationi inter Hammurabi regem Babylonis et Amraphal ex parte philologiae non multum obstare videtur ». DEIMEL, *Chronol.* p. 51. « New information enables us to accept *unconditionally* the identification of Amraphel with Hammurabi ». KING, *Studies in eastern History* 1, 22, London 1907.

las creencias ó ideas de un pueblo. Las creencias podrán suministrar una base, un apoyo, un punto de partida; pero el poeta puede ir mucho más allá en alas de su imaginación exornando ó desfigurando esa base con rasgos y elementos de creación propia y esencialmente personal y subjetiva.

Resta determinar la época y forma primitivas de la Cosmogonía bíblica. Con respecto á la época, recuérdese ante todo que la obra hexamérica, aunque hecho histórico, no pudo ser conocida de testigo alguno presencial, y fué menester que Dios mismo la revelara; porque si bien la creación de la materia puede ser objeto de conclusiones puramente especulativas del discurso, no sucede ni puede suceder lo mismo con el proceso concreto de la obra hexamérica. ¿Pero fué Moisés el primero á quien se hizo la revelación? No es probable; porque siendo el fin de ésta satisfacer por una parte la conveniencia de que el hombre conozca con exactitud el hecho para alcanzar por su medio una noticia más precisa de los atributos divinos y rendir á Dios una adoración más consciente, la revelación de la Cosmogonía debió hacerse desde que se dejó sentir esa necesidad, ó lo que es lo mismo, desde que existió el primer hombre. Además, los puntos de contacto entre la Cosmogonía bíblica y las extrabíblicas demuestran haber sido aquella patrimonio común de todos esos pueblos, y por lo mismo, que su origen data de más atrás, de la dispersión inmediata al diluvio. Y como Noé no tanto recibió nuevas revelaciones sobre acontecimientos anteriores á su época cuanto trasmitió las ya existentes, también por esta vía somos conducidos á Adán. Por último, en 1, 28. 29 vemos que los miembros relativos á la propagación y concesión de los vegetales en alimento, así como el señorío sobre los animales los escucha de los labios divinos el mismo Adán (1, 28. 29) en persona; y pues esos miembros aparecen allí como pertenecientes á un organismo que es la narración entera de la obra hexamérica, y están enlazados con ella, es natural inferir que Dios manifestó también á Adán la historia entera de la creación. Por lo que hace á la forma, observamos que en el cap. 2 recurren episodios pertenecientes al día 6. como la presentación de los animales á Adán y la formación de la mujer, que se omiten en el cap. 1 ó solo se insinúan: ¿por qué no pudo, pues, suceder que en los días precedentes ocurrieran también escenas omitidas? Además, la forma misma concisa y simétrica que presenta la descripción del cap. 1 hace ver el propósito de reducir la historia de la creación á una fórmula breve y de facil retención en la memoria, omitiendo detalles no esenciales y ciñéndose á lo más indispensable.

Dillmann no quiere reconocer en la Cosmogonia genesiaca una revelación hecha al primer hombre, ni en general una revelación divina; tampoco admite que la descripción sea una procedencia de las cosmogonías paganas: para Dillmann la sección representa uno de tantos ensayos hechos por los pueblos antiguos para darse cuenta razonada del origen de

los seres. La revelación divina, dice, solo versa sobre argumentos que se relacionan con la religión; y aunque al culto ó reverencia hacia Dios pertenece el artículo de la creación por la omnipotencia divina, no así los pormenores de la obra. La exposición razonada y metódica de la producción primera de los seres pertenece más bien á la esfera de la mentalidad científica y corresponde á sociedades de cierto grado de cultura que tratan de investigar y dar solución á los problemas del mundo que las rodea. Las semejanzas entre las diversas cosmogonías de hebreos, egipcios, fenicios, asirios etc. son debidas en opinion de Dillmann á la igualdad de nivel en el desarrollo intelectual. El sello monoteista de la Cosmogonía bíblica proviene de la profunda fe personal de su autor, el cual dió expresión á las nociones religiosas de su pueblo que en este punto se diferenciaban profundamente de las de otros pueblos [1].

Pero Dillmann en esta explicación olvida una razón que en ocasiones sabe invocar; y es que si la Cosmogonía fuera efecto de la simple especulación científica, de ningún modo podría proponerse en forma de historia ó relato categórico de un conjunto de hechos como acaecidos en la forma y por el orden con que se expresan. La especulación filosófica por sí sola de ningún modo puede conducir á conclusiones ciertas del orden histórico y que puedan proponerse como otros tantos hechos objetivos y reales, sobre el orden concreto con que los seres pasaron á la existencia. Ningún hombre fué testigo de la creación: y en consecuencia, si se prescinde de la revelación y solo queda el raciocinio, éste, atendida la naturaleza de los seres criados y la del Criador, no puede concluir con certidumbre que la creación tuviera lugar en una forma más bien que en otra. ¿Por qué no pudo ser simultánea? ¿Por qué no pudo realizarse en un número de periodos diverso del señalado en la descripción genesiaca? La razón es impotente para resolver estos problemas. Es, pues, indudable, que por el solo hecho de proponerse la obra hexamérica como historia, su autor la supone revelada por Dios.

2. La Cosmogonía bíblica y la científica

Hasta el siglo XIX no había existido otra Cosmogonía que la mosaica; por eso no era menester buscar conciliación entre la descripción bíblica y un extremo que no existía; pero desde esa época, y sobre todo desde Laplace la ciencia moderna ha construido para su uso otra Cosmogonía, la científica, cuyos rasgos no se armonizan facilmente, al menos á primera vista, con la Biblia.

(1) Dillmann, *Die Genesis* pp. 2 4; 13. 14-16.

He aquí la Cosmogonía científica en sus rasgos principales. La historia física de la tierra comprende dos épocas ó eras, la cósmica y la geológica: la primera abraza el espacio de tiempo durante el cual el globo terrestre formó parte homogénea de la nebulosa solar, en el estado de unión con ella primero, y después en el de disgregación, pero ántes de haber adquirido su consistencia y figura propia. La segunda contiene el período de esta última formación hasta que quedó terminada, esto es, hasta el período cuaternario. El proceso seguido por la tierra en estas dos eras fué el siguiente. Hubo un tiempo en que todo el sistema solar actual estaba constituido por una masa única llamada nebulosa solar, la cual formaba una masa continua, ocupando todo el espacio por el que se extiende al presente el sistema planetario. Sometida la nebulosa á una temperatura elevadísima afectaba el estado gaseoso: dotada además de forma próximamente esférica y de movimiento de rotación sobre su eje, ese movimiento dió origen á disgregaciones fragmentarias y anulares por efecto del enfriamiento en las capas extremas, que rompió el equilibrio entre las fuerzas centrípeta y centrífuga. De esa disgregación continuada resultaron los planetas y entre ellos la tierra. Los fundamentos de esta teoría son los siguientes: 1º. la uniformidad de dirección en el movimiento tanto de rotación como de traslación, el cual es en todos los cuerpos de nuestro sistema planetario en el mismo sentido. Debió, pues, existir desde el principio una causa física de ese movimiento, y ninguna puede señalarse más adecuada al conjunto del fenómeno que la ha de haber formado todos los planetas con el Sol una masa única bajo las condiciones dichas. 2º. El aumento gradual de temperatura que se observa en las capas de la corteza terrestre siguiendo la dirección de la superficie al centro, hasta encontrarnos con el fuego central. Este hecho demuestra que el enfriamiento de la masa telúrica es debido al contacto ó á la proximidad con los espacios exteriores, el cual en consecuencia ha ido creciendo gradualmente. 3º. Mientras la tierra, la luna y otros planetas distantes del Sol han alcanzado el grado de enfriamiento y condensación que presentan; el Sol, centro de la nebulosa se halla todavía incandescente: nueva confirmación de que el enfriamiento está en razón directa de la distancia al centro y de que por lo mismo se dejó sentir primero en la periferia y zonas próximas. 4º. Por último, la aglomeración de todos los planetas en una zona relativamente angosta á los dos lados del ecuador celeste.

La era geológica. Separada la tierra del núcleo solar y prosiguiendo el enfriamiento, pasó del estado incandescente al estado líquido presentando la forma de un globo acuoso proximamente esférico; pero siguiendo adelante su curso el descenso de la temperatura, la solidificación de masas minerales formó al rededor del núcleo ígneo una costra, sobre la cual se extendían las aguas, el oceáno primitivo. Erupciones del fuego central que perforaban facilmente aquella debil costra, dieron origen á los primeros continentes formados de materiales eruptivos donde era imposible la vida, incompatible con aquella temperatura todavía excesivamente elevada. El enfriamiento creciente aumentó la extensión de los continentes, y el tra-

bajo de erosión por el roce y acción de las aguas dió principio á los sedimentos depositados en el seno de los mares. Una serie de emersiones debidas á varias causas, sacó al descubierto esos sedimentos, y como la temperatura seguía descendiendo, fué ya posible la vida, que empezó simultáneamente en mares y continentes, iniciándose una serie de organismos vegetales y animales más y más desarrollados y perfectos según iban mejorando las condiciones del suelo y del medio ambiente para el desenvolvimiento de la vida. La era geológica queda, pues, circunscrita por dos clases de terrenos: los primitivos ó azoicos llamados también eruptivos por deber su origen á erupciones volcánicas, y en las cuales no se descubre vestigio de vida; y los de sedimento causados por la erosión, y en cuyo seno se registran numerosos fósiles de varias clases. Los terrenos de sedimento se dividen en tres grandes grupos que se llaman *formaciones* y reciben la denominación de paleozoica, mesozoica y neozoica; ó primaria, secundaria y terciaria. En la primera los organismos animales son escasos y de ínfimo orden: está caracterizada por exuberancia de vegetales. La secundaria por grandes saurios ó reptiles; la terciaria por los animales más perfectos; el hombre no aparece hasta la época cuaternaria.

¿Y cuál es el tiempo empleado por el globo terrestre en recorrer todas esas fases en ambas eras cósmica y geológica? Para determinarlo basta considerar las leyes á que ha obedecido la masa de la tierra al recorrerlas. El enfriamiento hubo de ser lento, y para cuando se terminó la era cósmica transcurrirían millones de años, tal vez de siglos. Con respecto á la era geológica, prescindiendo de las formaciones eruptivas y teniendo en cuenta solamente los terrenos de sedimento, como su origen fué por deposición lenta en el seno del agua, para calcular el tiempo invertido, basta observar lo que sucede en la actualidad en las formaciones análogas. Una capa no muy espesa, exige el transcurso de años: ¿qué será esa mole enorme de terrenos sobrepuestos en la serie de las tres formaciones cuya potencia ó expesor total asciende á más de 50000 metros [1]; y que están extendidas por toda la superficie de la tierra?

3. La actitud de los sabios ante el conflicto entre la Biblia y la ciencia

Si ahora comparamos estos resultados con la descripción mosaica, resalta de bulto el contraste: Moisés solo señala seis días desde la creación de la luz hasta la del hombre: la ciencia hace trascurrir millares de siglos: Moisés hace sensiblemente simultáneo el origen de vegetales

(1) Esta es la cifra que señalan próximamente los mejores geólogos.

y animales con los innumerables grados que abraza la escala respectiva de cada uno de ambos reinos; la ciencia los hace aparecer escalonados y á distancias cronológicas immensas, sobre todo si se trata de organismos distantes en perfección. ¿Cómo pueden conciliarse los resultados de la ciencia con las enseñanzas de la Biblia? He aquí el conflicto ¿Cuál será la actitud que adoptarán naturalistas y exegetas ante tan dificultoso por no decir insoluble problema? Y en efecto, muchos naturalistas declaran inconciliables ambos extremos; y pues los resultados de la ciencia, añaden, son intangibles, preciso es volver las espaldas á la Biblia. Lo mismo hacen los exegetas incrédulos y muchos protestantes. Para Wellhausen, Cornill, Gunkel etc. la Cosmogonía bíblica representa el resultado de especulaciones excogitadas con el fin de darse una explicación razonada del origen de los seres; pero en épocas y por sabios que desconocían las ciencias naturales y físicas. No tiene, pues, la Cosmogonía bíblica valor ninguno y solo representa los conatos infantiles de algunos pensadores de una remota antigüedad.

Otros protestantes como Dillmann lejos de menospreciar la Cosmogonía genesíaca, la colman de elogios y hasta reconocen en ella cierta como resonancia de la revelación divina por cuanto además de « no contener cosa indigna de un concepto depurado de la divinidad, presenta un ensayo tan elevado y digno para explicar el proceso de la creación (siempre un misterio ante la ciencia), que apenas se concibe otro más noble ». Por lo demás la Cosmogonía bíblica, aunque la más sublime de todas, lleva impreso « el sello de lo limitado de la antigüedad en punto á nociones sobre ciencia natural » (1). Ni es tampoco ó puede ser en su totalidad objeto de una revelación divina directa; pues « á la revelación solo pertenece la creación, pero no el proceso histórico observado en la misma » (2). Por estas razones concluye Dillmann que « no debe pensarse en ensayar una conciliación entre la Cosmogonía bíblica en sus

(1) *Die Genesis*, p. 11.
(2) Ibid., p. 2.

elementos del orden físico y los resultados de la ciencia, sino á lo sumo á grandes rasgos; pues la producción de los astros despues de las plantas es absolutamente inconciliable con la astronomía que establece lo primero la formación de los astros » (1).

Pero los intérpretes católicos que admiten la inspiración total de la Biblia y la consecuente infalibilidad de la misma en todas y cada una de sus cláusulas, sea cual fuere el objeto sobre que versen, afánanse por hallar una solución al problema. Para descubrirla siguen dos caminos: el uno es admitir que en materias de ciencia natural los escritores canónicos emplean un lenguaje vulgar y según las apariencias sensibles, es decir, de conformidad con lo que los sentidos perciben espontáneamente de los fenómenos naturales, sin pretender penetrar en el fondo real de las cosas. Así los sentidos ven que las plantas y los animales se propagan en individuos que reproducen el mismo tipo de su progenitores, sin hacerse cargo de las variaciones insensibles que cada nueva generación aporta, acabando por transformar el tipo: por eso Moisés presenta la creación de vegetales y animales bajo la forma de especies fijas. Los sentidos al dirigirse á la superficie de la tierra no descubren en ella los indicios de aquella prolongada serie de transformaciones que ha sufrido y que la ciencia sorprende: por eso Moisés se contenta con proponernos la creación de la tierra pasando de un salto desde la formación de su masa primordial á los seres que ahora la pueblan. Los sentidos en su intuición espontánea ven que la lluvia cae de lo alto, é instintivamente sugieren la imagen de grandes depósitos de aguas por encima de los cielos, desde donde se desprende la lluvia, y no sospechan el complicado proceso que la reflexión científica descubre para la generación de los metéoros acuosos: por eso Moisés presenta la separación de las aguas superiores é inferiores como efecto de la interposición de un cielo sólido. Podemos, pues, tomar la cosmogonía mosaica sin modificación en sus términos, puesto que las expresiones de Moisés nada er-

(1) *Die Genesis*, p. 12.

róneo enuncian, toda vez que solo se proponen significar los objetos según esas apariencias inmediatas, sin penetrar en su realidad objetiva (¹).

Pero este método está sujeto á dos graves inconvenientes: el primero es que no se adapta á todos los miembros de la Cosmogonía, v. gr. á la obra del día 4° pues los sentidos más bien dicen lo contrario de Moisés, á saber, que el día y la noche son efecto de la presencia y desaparición del Sol en el horizonte, y por lo mismo, que la creación del Sol debió ser anterior á la existencia de día ninguno. Tampoco se adapta á la obra del día segundo; pues el verdadero origen de la lluvia no era desconocido de los hebreos, y así es imposible que Moisés tuviese la idea de que la lluvia procede de receptáculos por cima de un firmamento metálico. El segundo inconveniente es que hay dos clases de fórmulas sobre objetos de ciencia natural: unas á las cuales no se opone la realidad, ó porque ésta coincide con lo que la fórmula expresa, como cuando decimos la lluvia cae; ó porque la fórmula se detiene en el concepto genérico, como cuando se dice que el Sol se pone, significando solamente el movimiento aparente, sin prejuzgar de la realidad objetiva. Pero otras fórmulas hay á las cuales se opone positivamente la realidad v. gr. si se dice ó significa que la bóveda celeste es sólida; que las aguas descienden de depósitos colocados por cima del firmamento; que los cielos están atravesados por aberturas ó celosías que dan paso á la lluvia. No hay dificultad en atribuir á la Biblia la primera clase de fórmulas: pero la segunda no puede admitirse sino en sentido figurado pues equivaldría á admitir enunciados erróneos en el texto sagrado.

(¹) Véase entre otros HUMMELAUER, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, p. 55.

4. Los sistemas de conciliación

Por eso la mayor y mejor parte de los intérpretes católicos aceptando el valor objetivo de todos y cada uno de los miembros de la Cosmogonía buscan otro camino para su conciliación con la ciencia. Ante todo advierten que con respecto al período cósmico apenas cabe dificultad: porque los vv. 1 y 2 en su concisa vaguedad, y por caer fuera del cómputo de los días del Hexámeron, admiten cuanto la astronomía propone. La creación ex nihilo no la puede negar la astronomía, pues el primer origen de la materia cae completamente fuera de su jurisdicción. Resta el periodo geológico; y por lo que hace á éste, notan que para existir contradicción entre la Biblia y la ciencia, son necesarias dos condiciones: 1ª que la Biblia y la ciencia apliquen sus enunciados al mismo objeto; 2ª que sobre el mismo objeto afirmen predicados ó propiedades opuestas: si falta cualquiera de las dos condiciones desaparece la contradicción. Veamos, pues, si se cumplen ambos requisitos cuando se comparan entre sí la Biblia y la ciencia en sus respectivas cosmogonías. ¿Hablan la Biblia y la ciencia del mismo objeto al afirmar la primera que la creación se consumó en seis días, y la segunda que en la formación de la tierra se han empleado millones de años? El restitucionismo, el idealismo, el visionismo responden: no. El periodismo, el interperiodismo, el diluvianismo por su parte conceden que el objeto de los enunciados es el mismo; pero niegan haya oposición en las afirmaciones.

El restitucionismo, ideado por Buckland y modificado aunque ligeramente por Stenzel empieza por distinguir entre los dos primeros versos que refieren la creación primordial y los que describen la obra hexamérica. La historia contenida en los versos primero y segundo corresponde á los dos periodos cósmico y geológico de la ciencia y habla de la formación primera de la tierra: la historia hexamérica no habla de esa primera formación, sino de una *restitución*. La Biblia y la ciencia, pues, al formular enunciados tan opuestos sobre la duración del trabajo divino en la formación de la tierra, no hablan del mismo objeto; y asi aunque la duración cronológica que cada una atribuye á su obra es tan diversa, no hay ni puede haber contradicción. Todas las fases que la ciencia señala al globo de la tierra

en el trascurso de ambos periodos cósmico y geológico deben reducirse al periodo que en la Biblia precede á la obra hexamérica. Antes de la narración que empieza por el v. 3 existió la tierra atravesando una dilatadísima historia, durante la cual su masa fué teatro y objeto de la serie de fases geológicas primaria, secundaria y terciaria. Pero al fin de ésta última, sobrevino una catástrofe que destruyó por completo la tierra tal cual había existido, y Dios la restituyó en 6 días de 24 horas: esta restauración es la descrita en el Hexámeron. Buckland apoya su tesis en estos argumentos: 1º Por una parte puede admitirse esta explicación sin lesionar la verdad infalible de la Biblia; por otra, con ella satisfacemos plenamente á la ciencia: los terrenos geológicos con sus fases sucesivas, sus fósiles y estratificaciones, sus largos períodos de miles de años ó siglos corresponden á la historia primitiva, no á la restauración del globo terrestre. 2º El texto bíblico mismo ofrece un fundamento positivo á esta explicación: no dice el v. 2 que la «tierra *fué*», sino que «*se hizo, ó quedó hecha*» desierto y vacío; expresiones que suponen una transformación en el estado caótico y de desorden, de otro estado previo de orden y belleza. 3º Y en efecto, la expresión *Tohuvabohu* se emplea en Isaías y Jeremías (¹) en este significado de desorden y desolación, pero al que ha precedido animación y hermosura.

¿Puede admitirse la explicación restitucionista? Con frecuencia suele responderse (²) que la exegesis nada tiene que objetar de su parte, y que solo opone sus reparos la ciencia por cuanto el tránsito de la formación terciaria á la cuaternaria se obró sin catástrofe ninguna intermedia: las catástrofes divisorias entre las épocas geológicas se admitían á mediados del siglo 19 cuando la ciencia geológica era aún imperfecta, más no al presente, pues se ha comprobado no existir fundamentos para admitirlas. No obstante, la exegesis halla mayores dificultades que la ciencia en la teoría restitucionista. 1º Según esta última, en el v. 3 no se trataría de la aparición primera de la luz; y sin embargo Dios la contempla y halla buena, como quien examina y aprueba un ser nuevo, antes desconocido. ¿Replicaráse que también la luz desapareció en la catástrofe? ¿Con qué fundamento? ¿Por ventura quedó también extinguido el foco luminoso de donde procedía, y que sustancialmente era el Sol? 2º La historia tanto del Génesis

(¹) Isaías 34, 11; Jerem. 23, 4.
(²) Hummelauer, *in Gen.* p. 160; *Nochmals der Schöpfungsbericht*, p. 53. 54.

como del Exodo 20, 11 supone siempre que en el cap. 1 se trata de la producción primera de los seres, no de una restitución.

El *idealismo* á su vez replica á la ciencia que la sucesión expresada por Moisés en la Cosmogonía *no es objetiva*, no recae sobre la duración del acto productor ó de su término, sino sobre el pensamiento de Moisés. En la distribución de los días genesiacos no se propuso Moisés darnos la medida real de la creación y sus efectos, sino una distribución *ideal* de conceptos en su mente: ni una *historia objetiva*, sino una descripción *metódica*. Pero dentro de esta noción genérica del sistema idealista que sustituye á una duración objetiva una distribución mental de conceptos, caben diversas formas: la filosófica, la alegórica y la poética. La filosófica discurre así: Moisés veía el conjunto de la creación entera del Universo poblado de diversas categorías de seres que guardan entre sí cierto orden por estar enlazados unos con otros; los seres orgánicos con la atmósfera, con la luz, con la tierra: los animales con las plantas; los animales perfectos con los imperfectos y el hombre con todos ellos. Por otra parte sabía que el Universo en su totalidad era obra de Dios: queriendo, pues, presentarnos la creación entera como efecto del poder y sabiduría divina, distribuyó en su mente esas categorías por el orden que veía guardaban entre sí, y los expresó en esa forma, presentando en seis escenas distintas el cuadro único de la creación. La razón de llamar *días* á esos miembros distintos del cuadro fué no porque quisiera expresar *duración* cronológica, sino porque se propuso presentar el trabajo y reposo de Dios como tipo ejemplar del trabajo y reposo hebdomadario humano. Como se vé, este sistema lo mismo se concilia con la creación instántanea que con la sucesiva: y en la sucesiva admite días de cualquiera duración, breve ó larga, de cortos instantes como de millones de siglos. La ciencia puede tomar cuanto tiempo necesita para el desenvolvimiento de la tierra en ambos periodos cósmico y geológico, sin que suscite conflicto alguno á la Biblia.

Las otras formas de la teoría idealista se diferencian poco de la filosófica: el alegorismo sostiene que la historia del origen del Universo está encerrada toda en el v. 1: en el principio crió Dios el cielo y la tierra: la descripción hexamérica siguiente es solo una explanación por partes del conjunto total. El poetismo pretende que la Cosmogonía es «un poema que Adán en nombre de su posteridad entonó en el Paraíso en loor del Criador al sentirse pasar á la vida, á la libertad y al amor de Dios» ([1]).

([1]) HAUSER, *Apologetische Versuchen*, en HUMMEL., *Nochmals der Schöpfungsb.* p. 71. Conviene tener ideas claras y precisas sobre los diferentes sistemas y sus formas especiales para no confundir sistemas con sistemas ni formas con formas. La característica del sistema idealista es *prescindir* de la objetividad. Para los defensores de este sistema la

Los defensores del sistema idealista pretenden descubrir antecesores en Orígenes y S. Agustin, los cuales apoyándose en el pasaje del Eclesiástico 18, 1: « qui vivit in aeternum creavit omnia *simul* » concluyeron que los días genesíacos no pueden representar una duración cronológica. En nuestros días lo propuso en la primera forma el aleman Michelis á mediados del pasado siglo. En realidad sus fundamentos no son otros que la aplicación del axioma exegético formulado por S. Agustin: « cuando de la interpretación literal de un pasaje resulta un sentido absurdo é insostenible, debe abandonarse ese sentido recurriendo á una exposición figurada ». Ahora bien: dados los resultados incontestables de la astronomía y geología es indudable, dicen, que la inteligencia literal del Hexámeron resulta insostenible.

Pero el sistema ideal ofrece el inconveniente grave de desconocer el caracter histórico de la sección, por otra parte incontestable no solo con respecto al v. 1 y al fondo común del Hexámeron á saber, que Dios produjo también los seres particulares; sino igualmente por razón de los miembros especiales de la descripción que explican las producciones subalternas. La Cosmogonía está incorporada á un libro histórico en calidad de parte integrante y homogénea del mismo; además el tenor de la sección está concebido en iguales términos que lo restante del libro: su lenguaje es igualmente objetivo y categórico. Por fin, así lo confirma el cap. 20 del Éxodo, v. 11 al decir que « en seis dias *crió* Dios el cielo y la tierra »; donde la afirmación recae sobre el hecho de la creación objetivamente considerado y en su ser real.

---

descripción genesiaca es un cuadro que representa la concepción *subjetiva* de Moisés sobre la creación: el orden, la sucesión, la distribución y número de días, no tienen correspondencia *objetiva en la realidad;* no se sabe cómo fué ésta: la objetividad, ó sea lo perteneciente á la índole y modo real de la acción creadora, solo se conoce por otras fuentes, no por la revelación genesíaca: el orden, sucesión, distribución y número de días recaen solamente sobre la concepción subjetiva del escritor. — Las formas *filosófica, alegórica* y *poética* convienen en prescindir de la objetividad. Si á un idealista se le pregunta: ¿el sistema periodista es contrario al Génesis? responderá: como sistema *científico*, no; como sistema *exegético,* sí. Como sistema *científico,* no, porque tal vez la creación se verificó así: como sistema *exegético*, sí, porque atribuye á la descripción mosaica lo que ella no dice.

La razón de desconocer el sistema idealista la índole histórica de la Cosmogonía consiste en que la esencia ó axioma fundamental del sistema está en *negar* el valor objetivo de la descripción en todos y cada uno de sus miembros, siendo así que estos afirman categóricamente la *sucesión* real en los efectos correspondientes á cada una de las producciones parciales. La descripción afirma expresamente que al trabajo divino *sucedió* el reposo; y del mismo modo que al efecto producido el primer día *sucedió* el efecto producido el segundo: que *después* de éste *empezó* á existir el producido en el día tercero y así sucesivamente. No hay razón alguna para establecer distinción entre frases y frases, atribuyendo valor objetivo á la que en el día sétimo expresa el reposo del Señor *después* del trabajo, y negándoselo á las que expresan la acción y efecto de los seis días. Del mismo modo es arbitrario conceder significado objetivo á la narración del cap. 2 y siguientes, mientras se niega ese significado á la del cap. 1, siendo así que éste, lo mismo que aquellos es un *miembro* de un relato histórico continuado, y por lo mismo debe ser homogéneo con ellos en el tenor de las partes de que consta, es decir, en las aserciones parciales que forman el conjunto.

Para el *visionismo* la narración es *histórica,* los días, de 24 horas; pero la sucesión cronológica recae no sobre el acto creador y su efecto, sino sobre la visión de Adán, en la que Dios le reveló la creación. Ya vimos que Adán debió conocer el proceso de la creación y que no pudo conocerlo sino por revelación divina: es pues indudable que Adán recibió esa revelación. ¿En qué forma la recibió? ¿Fué por signos propios ó por símbolos? Una revelación puramente simbólica no hubiera cumplido los fines á que se ordenaba que eran sobre todo instruir á Adán sobre las relaciones que enlazan á Dios con el mundo y con el hombre. Esta instrucción debía ser clara, y las revelaciones simbólicas se resienten siempre de alguna oscuridad: así pues el fondo del relato que presenta á Dios como creador y ordenador del Universo y las categorías de sus seres, no pudo ser propuesto en forma simbólica; y en efecto así lo está declarando el tenor mismo de sus términos. Por otra parte la revelación tampoco podía ser detallada y minuciosa: habría imposibilitado la investigación científica de la naturaleza. Así, pues, debió mezclarse en ella algo de simbólico; y el elemento simbólico fué la duración de la obra, ó la distribución del proceso creador en seis días, con el fin de presentar el trabajo divino como ejemplar del humano: los seis días de la visión representan el tipo de los días de la semana, y por eso reciben ese nombre.

No es que precisamente fueran días de 24 horas; tal vez lo fueran, y así lo sostiene HUMMELAUER (*in Gen.* p. 71); tal vez no, sino solamente tipo de los mismos (HOBERG, *Die Gen.* p. 4); pero como eran representación típica de ellos, no solo recibieron su nombre, sino que desde luego fueron sustituidos por los mismos y tenidos como de 24 horas (1). La posibilidad de una revelación divina en la forma expuesta no ofrece dificultad, y tiene sus ejemplos en el Ant. Testamento: tal es la descripción que hace Isaías de la marcha del ejército asirio sobre Jerusalén (2).

Por lo que hace á su justificación como tesis ó hecho, es desde luego sumamente probable, pues en primer lugar salva la letra del texto; porque además de admitir sucesión real en el acto creador, los espacios en que éste se desarrolla son seis, son continuados, son días de 24 horas (ó espacios equivalentes), como lo exige el tenor de los términos del texto. Igualmente salva todas las dificultades de la ciencia; pues ésta analiza y determina la sucesión y duración cronológica de las fases de la creación misma, no del sueño ó visión de Adán. Pero hay más: la teoría debe ser tenida como *cierta*; pues no hay otra que como ella salve juntamente las exigencias del texto y las de la ciencia (3).

La teoría visionista va hoy reemplazando entre los católicos á la periodista é idealista que se compartían hasta ahora ó hasta poco ha los sufragios de los escritores, y además de Hoberg, adóptanla Schöpfer, Mechineau y otros.

¿Puede admitirse la teoría visionista? ¿Satisface con efecto á todas las dificultades? No insistiremos en la dialéctica un poco elástica de los razonamientos, ni en el tiempo en que se dice verificada la visión: examinarémos la teoría en sí misma. No puede negarse que es ingeniosa, pero al mismo tiempo ofrece deficiencias que la hacen inaceptable. En primer lugar la letra del texto con no menor claridad que la sucesión, orden, continuidad y duración de los días, expresa también que el objeto medido por esa sucesión cronológica es la producción misma objetiva de los seres y el efecto de la acción divina: « en seis días *hizo Dios* el cielo y la tierra ». ¿Además: conoció Adán ó no que los días eran medida de la duración de la imagen simbólica y

(1) Véase HOBERG, *Die Genesis* p. 3-4; HUMMEL., *Nochmals der Schöpfungsbericht,* p. 105 sigg. *Comm. in Gen.* p. 70-74. Ambos escritores suponen que la visión la tuvo Adán *en el momento mismo de su creación, ántes de la formación de Eva.* « Adam muss die Vision *in* und *mit* seiner Erschaffung gehabt haben ».

(2) ISAI. 10, 28 sigg.

(3) HUMMEL., *in Gen.* p. 72. 73.

no de la realidad representada? Si no lo conoció, Dios le indujo á error, pues no le declaró se trataba solo de una visión, no de la sucesión objetiva y real. Si lo conoció, Adán debió manifestarlo así á sus descendientes; y sin embargo no aparece tal indicación, pues tanto en la sección 1, 1-2, 3, como en Éxodo 20, 11 se significa y se dice expresamente que « en seis días crió Dios el cielo y la tierra » haciendo recaer la duración cronológica de los seis días sobre el efecto mismo (1).

Restan los sistemas que prefieren resolver el conflicto concediendo que la Biblia y la Ciencia hablan sí del mismo objeto, pero no enuncian predicados opuestos: estos sistemas son el periodismo, interperiodismo, y en parte el diluvianismo. El primero establece que los días genesíacos son períodos de duración indefinida; y así que la Biblia y la Ciencia, lejos de contradecirse, están en la más perfecta armonía.

Los fundamentos del periodismo son exegéticos y críticos: los exegéticos redúcense á los siguientes: 1º. la voz יום muchas veces tiene el significado de período indefinido de tiempo; así v. gr. 2, 4. Si pues la voz admite esta interpretación es menester dársela en nuestra sección, pues lo exige la ciencia. 2º. Los días del Hexámeron no son seguramente días de 24 horas; pues por una parte son todos homogéneos, y por otra los tres primeros no pueden ser días comunes, pues todavía no existe el Sol: ¿qué días son esos que no pueden ser determinados ni medidos por el orto y ocaso de ese astro? 3º. El día 7º seguramente no es día de 24 horas, pues no tiene tarde y dura todavía al presente, puesto que continúa Dios su descanso. Las razones críticas ó crítico-científicas son numerosas: estableciendo comparación entre la Ciencia y la Cosmogonia mosaica, lejos de aparecer entre ellas oposición alguna, descúbrese por el contrario perfecta armonía. Respecto de la era cósmica no hay dificultad: la materia primordial de « cielos y tierra » no es sino la nebulosa donde los cuerpos celestes y la tierra estaban confundidos en un principio. Al Tohuvabohu corresponde la dilatada extensión de tiempo trascurrido después hasta que el globo terrestre alcanzó las primeras disposiciones para la vida. Por lo

(1) El principal defensor de esta opinión y quien la propuso primero fué el Profesor KURTZ en su *Bibel und Natur;* en nuestros días se ha erigido en campeón de la misma el R. P. Hummelauer, tanto en el Comentario sobre el Génesis (1895) como en el opúsculo: *Nochmals der Schöpfungsbericht* 1898. Novisimamente lo acepta HOBERG (p. 5).

que hace á la era geológica, las tres grandes formaciones con sus distintivos característicos tales cuales los consigna la ciencia, corresponden exactamente á los días 3°, 5° y 6°. La formación primaria está caracterizada por su vegetación exuberante: pues bien; precisamente el día tercero produce Dios las plantas. La formación secundaria, posterior á la precedente, tiene por distintivo los grandes saurios; y precisamente el día 5° cría Dios los *taninim gedolim*, monstruos marinos de grande corpulencia y formas prolongadas. La formación terciaria se distingue por su fauna de organismos perfectos terrestres: y el día sexto cría Dios los cuadrúpedos en sus variadísimas especies.

¿Podrá aceptarse la solución periodista? Por largo tiempo fué tenida esta teoría en grande honor; pero al presente ha perdido mucho de su estima; y no sin razón, porque ni sus fundamentos exegéticos tienen valor, ni su pretendida armonía con los resultados de la ciencia es más que aparente. Objétase comunmente al periodismo 1°, que si bien la voz יוֹם puede significar y en ocasiones significa un período de tiempo indeterminado, el valor primario de ese término es el de día, y tal es tambien el que lleva en nuestra sección. Según el contexto, los días genesíacos son el espacio que va de aurora á aurora, determinado por el advenimiento sucesivo de los crepúsculos vespertino y matutino, cada uno de los cuales cierra el período respectivo de luz y tinieblas que le precede. Estos espacios no son ni pueden ser otra cosa que un día civil. Ni tampoco son de diferente especie ó duración los días 4°, 5°, 6° de los tres precedentes: la luz de que se habla en los vv. 3-5 y que con su alternativa de aparición y desaparición determina el día y la noche, no es otra sustancialmente que la del sol, como ya queda explicado. El día sétimo es lo mismo que los demás: si en él no se hace mención de su *tarde*, la razón es porque siendo el reposo del Señor simplemente la cesación de su trabajo, no había motivo para señalar su tarde, pues la *cesación* del trabajo no es una acción positiva que pueda medirse como aquél. Por eso también, aunque el reposo del Señor continúa, no se sigue que continúe el día sétimo.

La armonía con la ciencia es solo aparente: en el período cósmico ¿cuándo empieza la luz según la teoría de Laplace? Desde el principio, y no es precedida de tinieblas,

pues siendo la nebulosa una masa incandescente á altísimo grado de temperatura no podía menos de despedir luz vivísima. Pues bien: en la Cosmogonía mosaica á la luz preceden cronológicamente las tinieblas. En la fase geológica es cierto que la formación primaria tiene de común con la descripción bíblica la exuberancia de vegetales; pero mientras para Moisés á la creación vegetal no precede organismo ninguno animal; segun la geología á ese período de exuberancia vegetal han precedido innumerables especies de animales: la formación carbonífera es posterior al cambrico y al silúrico; y por lo mismo, á la época en que según los geólogos está representada aquella exuberancia de vegetales, había precedido la fauna del cámbrico y el silúrico nada despreciable por cierto. Del mismo modo, la formación secundaria y el día 5° tienen de común los grandes saurios; pero mientras para Moisés y según su descripción, con los saurios aparecen por vez primera los peces, desconocidos hasta el día quinto; según la geología ya en terrenos mucho más antiguos y pertenecientes á la formación primaria existían innumerables especies de peces. Decir que al hablar Moisés en el día quinto de la creación aucática no se refiere á los peces y que los supone existentes aunque no los menciona; es dar al texto bíblico una interpretación anómala, porque es suponer que para Moisés la caracteristíca de la creación acuática son unos pocos anfibios y no la población propia y genuina del agua que son los peces. Otra dificultad es la explicación del día 4°. En el sistema periodista se explica la obra del día cuarto por la aparición primera de los rayos solares á través de los vapores densísimos que rodeaban el globo de la tierra y que enrareciéndose con el trascurso del tiempo, permiten el paso á la luz del sol. Pero según el texto mosaico el cuarto día *es hecho* el sol, no simplemente *visto* desde la tierra. Por último los días genesíacos se suceden sin interrupción y por otra parte tampoco se compenetran: según los geólogos las creaciones parciales y por lo mismo los períodos respectivos se compenetran entre sí.

El sistema periodista fué muy seguido entre protes-

tantes y católicos durante la primera mitad y hasta bien entrada la segunda del pasado siglo, cuando se estudiaban con ardor las relaciones entre la Biblia y las ciencias naturales. Cuvier, Marcel de Serres, Smith, Reusch, Pozzy, Pianciani hicieron magníficos cursos, que luego dieron á la luz pública, sobre la conciliación entre la Biblia y la ciencia con respecto á la Cosmogonía mosaica. Pianciani, sin embargo, modificó algun tanto la teoría periodista, adoptando más bién el interperiodismo. El libro de Reusch: *Bibel und Natur* alcanzó extraordinaria difusión por la claridad, orden y amenidad de formas que supo comunicarle su autor. Convenían todos los escritores citados en todos y cada uno de los rasgos bajo los cuales ha sido expuesta la teoría. Por eso dicron á su sistema el nombre de *concordista.*

Los inconvenientes objetados al periodismo trata de obviar el sistema *interperiodista*, así llamado por colocar las épocas geológicas entre los días genesíacos de 24 horas, cada uno de los cuales representaría el término del período geológico precedente y la incoación del siguiente. Esta corrección del P. Pianciani á la forma común del sistema periodista ofrece la dificultad de hacer los días discontinuos y multiplicar los descansos del Señor cuando el texto presenta los días como continuados: primero, segundo... sétimo y el reposo como único.

El sistema *diluvianista* ó tradicional se atiene á la letra del texto, admite seis días continuados de 24 horas y como medida del efecto real producido por la obra creadora. En cuanto á las conclusiones de la ciencia natural, no acepta la teoría de Laplace; y con respecto á las formaciones geológicas, las coloca despues de la creación del hombre esforzándose por explicarlas como resultado de masas enormes de tierra acumuladas en tiempo del diluvio, y cuya forma estratigráfica es debida no á deposición lenta en el seno del agua, sino á otras causas que pudieron actuar sobre las moles acumuladas, v. gr. la presión de capas superiores. Sus fundamentos son la letra del texto y la autoridad de los Doctores eclesiásticos hasta el siglo XIX. Por lo que hace al conflicto, reclama una revisión de los resultados de la ciencia tanto astronómica como geológica. En la fase cósmica advierte que la teoría de Laplace no pasa de ser una *hipótesis:* por lo mismo no ofrece la certidumbre indispensable para sacrificar en su obsequio la letra del texto escripturístico. Aun en línea de hipótesis, añade, la teoría de Laplace ofrece detalles inexplicables, v. gr. el movimiento retrógrado ó inverso de los satélites de Júpiter. Tampoco es facil de explicar la desproporción enorme entre el Sol y los planetas por más que aquel ocupe el centro del sistema; pues su superficie no está menos en contacto con los espacios que la de los planetas. ¿Cómo es,

pues, que mientras algunos planetas están completamente helados, y otros á muy baja temperatura, el Sol por el contrario conserva en toda su masa esa incandescencia tan prodigiosa? ¿Y será facil la explicación de otro hecho análogo, que es la absorción, tan desproporcionada también, de masa nebular por parte del Sol comparada con la de los planetas? ¿Por qué las disgregaciones se detuvieron tan en breve quedando reducidas solo á la insignificante proporción de uno por 700 conservándose el resto en un solo globo? Pasando á la fase geológica, la teoría de los geólogos en sus relaciones con la Biblia descansa en estos dos axiomas: el primero, el de la formación de los terrenos de sedimento que explica por deposición lenta en el seno del agua; y el segundo, el de la perfección ascendente de los organismos fósiles depositados en los terrenos, á partir de las capas más profundas en dirección hacia la superficie. Ambos axiomas parecen sujetos á dificultades: el primero, porque se podrían señalar otras causas de la forma estratigráfica. Y en efecto, si los terrenos fueron formados á expensas de los continentes por erosión de las aguas, ¿cómo explicar su extensión superficial inmensa, pues cubren toda la tierra? El segundo, porque cuando se trata de presentar pruebas de él, los geólogos antes que á la experiencia, recurren á la armonía con la hipótesis de Laplace. Además las experiencias de Barrande en los terrenos de Bohemia y otras de otros geólogos han hecho constar excepciones que « si se multiplicaran, lo que no es imposible, echarían por tierra la ley » [1].

Pero el sistema diluvianista tropieza con el veredicto de la ciencia, que por boca de todos sus representantes le declara inadmisible. ¿Qué resolución daremos, según eso, al problema? ¿Propondrémos un nuevo sistema? La resolución más prudente parece ser la de *esperar*. Pero conviene advertir, para no presuponer en el texto bíblico un sentido que tal vez no tiene, la fisonomía singular que presenta la Cosmogonía. Descrúbrense en ella indicios de que ni en sí, ni en la intención de su autor, es una sección rigorosamente histórica en todos sus detalles. Lo es sin duda *en su fondo*; esto es, no solo en el hecho capital de la creación y ordenación de la materia por Dios, sino también en el proceso sucesivo y gradual de la acción divina y de sus efectos correspondientes. Pero la *forma* no tiene tal vez ese valor. En primer lugar la estructura es pronunciadamente artística y presenta una simetría sistemática que parece dar á entender en la mente de su autor un fin artístico al lado del fin histórico. Se distribuye la obra en seis

(1) Zittel, *Paléontologie*, p. 18.

días; al fin de cada obra se hace terminar el cuadro con el estribillo: « y sobrevino la tarde, y sobrevino la aurora, día primero, segundo etc. » Ni se acaba con esto lo sistemático y simétrico de la disposición: en cada obra se guarda también constantemente un formulario esquemático que abraza indefectiblemente estos miembros: intimación, ejecución, y aprobación. Además, y esto hace resaltar todavía más el fin artístico, manifestando que en parte se ha subordinado á él el fondo mismo y el fin histórico, la distribución de los efectos es muy desigual en cada día: el primero se consuma con solo la producción de la luz y lo mismo sucede con el segundo reducido únicamente á la separación de aguas y aguas. Por el contrario, mientras esos días estan tan aligerados, otros como el quinto y sexto están cargadísimos: esta desigualdad hace presumir que para la distinción de los días no se tuvo en cuenta precisamente la obra ni en consecuencia el tiempo preciso invertido en ella, sino consideraciones de un orden totalmente independiente de la duración cronológica de la acción divina y sus efectos.

Ni hay eso solo: como lo hemos hecho notar repetidas veces, la descripción genesíaca no es una cosmogonía sino más bién una *geogonía:* del resto de la materia del universo fuera de la tierra Moisés guarda absoluto silencio despues de la creación primordial; pero es claro que mientras la tierra seguía su desenvolvimiento progresivo bajo la acción divina, seguía también el suyo bajo la misma el resto de la creación material. Ahora bien; mientras la tierra que es un átomo insignificante comparado con la totalidad de la materia cósmica, exige para su formación seis períodos, toda la creación restante termina su desenvolvimiento al mismo tiempo, pues el día sétimo Dios descansa *ab universo opere:* Moisés no compendia aquí solamente la obra hexamérica; recopila todo el *trabajo divino* y por consiguiente tiene también á la vista aunque no la describe, la acción de Dios sobre la masa del Universo exterior á la tierra. ¿Puede concebirse que el autor de la Cosmogonía creyera en un paralelismo cronológico absoluto entre la formación y fases de solo el globo terrestre y la masa in-

gente de los demás cuerpos del espacio? No; esto no es posible. Por lo mismo debía también prever que los lectores de su descripción habían de descubrir desde luego la misma incoherencia si la descripción hubiera de tomarse á la letra en todas sus partes.

Siendo esto así, fuerza es concluir que la distribución de la obra creadora en *seis días* no representa una medida de unidades cronológicas precisamente uniformes, ni *tal vez* en número fijo y determinado; sino simplemente un espacio, sucesivo sí, pero más ó menos indefinido en su conjunto y en sus partes. Y aunque repartido en porciones sucesivas que en la descripción se fijan en seis ó siete quizá por razones artísticas de simetría; no por eso debe concebirse bajo una correspondencia mecánica en la realidad. El caracter objetivo é historico de la pieza queda completamente á salvo; pues admitimos que la descripción y cada una de sus partes relata y mide no concepciones subjetivas ni visiones imaginarias, sino la acción divina y sus efectos reales: admitimos verdadera sucesión en aquella como en sus efectos, reconociendo la homogeneidad del relato y sus partes con el resto del libro: únicamente en dos detalles secundarios establecemos sentido figurado, pero usual, aun en secciones históricas: en los *días* y en su *número*. El término יוֹם en hebreo mil veces se emplea en la acepción de tiempo indeterminado, época, no solo en el lenguaje ó estilo poético, sino también en secciones históricas, por ser ese significado conocido y admitido de todos.

Se objeta, es verdad, que en nuestra sección este sentido está visiblemente excluido por las voces ערב y בוקר crepúsculo vespertino y matutino, que señalan la incoación y cláusula de los días en cuestión; de donde se infiere con evidencia que los días no son épocas ni tienen sentido figurado. Pero á esta objeción observaremos que una vez admitido el sentido figurado de los días, es una consecuencia natural aplicar el mismo á los conceptos ערב y בקר que solo son partes del día y no pueden tener otro sentido y significado que el de la unidad de que son partes. Replicaráse que precisamente la junta de estos dos últimos conceptos al primero es la que determina el significado propio

de este, excluyendo en absoluto cualquiera tentativa de acepción figurada, pues las voces ערב y בקר á diferencia de יום no se emplean en sentido figurado.

Pero esta objeción pasa por alto numerosos pasajes donde ocurre sobre todo בקר en sentido figurado para significar los comienzos de una cosa y también la buena dicha y la diligencia. Isaías 17, 11 escribe: *cuando fuiste plantada dilatábaste, y de mañana* בבקר *florecían tus raíces;* (pero) *al ondear las mieses, cuando era tiempo de recolectar, tristes dolores.* Aquí בקר significa simultáneamente principios y buena dicha: alegres comienzos. En el Salmo 5 leemos: *mane* (בבקר) *astabo tibi,* es decir, con diligencia. En las bendiciones de Jacob dice el Patriarca de su hijo Benjamin: *lopo rapaz, que por la mañana devora la presa, y por la tarde divide los despojos:* la mañana y la tarde denotan tiempos sucesivos, *antes y después.* Pero no solo en pasajes de caracter más ó menos poético; la metáfora había descendido al lenguaje común y héchose familiar y de uso cotidiano. 2 Par. 36, 15 y Jerem. 7, 25 hablando de la diligencia de Dios en enviar á su pueblo Profetas que le amonestaran, le aplican ambos escritores la metáfora השכם que la Vulgata traslada: *de nocte y diluculo* consurgens. Cierto que en esta última frase no se expresa ni בקר ni ערב, pero seguramente pudo expresarse la primera y va envuelta en el significado del verbo.

No era menos familiar á los hebreos el empleo del número definido por el indefinido y en especial el número *siete.*

Por lo que hace á las ciencias y á la conciliación positiva del texto con sus enunciados, no creemos procedimiento prudente entrar en explicaciones detalladas que por otra parte tampoco son necesarias. Por la índole misma y la amplitud inmensa del campo que les sirve de base y por su incertidumbre, las teorías científicas se resienten con frecuencia de extraña volubilidad; y lo que ayer se tenía por concluyente hoy se reputa incierto.

Una dificultad podría tal vez ofrecerse; y es que las reflexiones precedentes, sobre todo las últimas, de cuya exactitud y solidez partimos para formular nuestra expli-

cación, prestan al autor de la Cosmogonía ideas cosmológicas y astronómicas propias únicamente de las edades modernas despues de los descubrimientos de Copérnico y Galileo, Newton y Laplace; y que en consecuencia la única solucion aceptable es reconocer que la sección cosmogónica no admite conciliación posible con la realidad científica, como fundada en principios y concepciones diametralmente opuestos á los que se conocían y profesaban no solo en tiempo del escritor sino muchos siglos más tarde. El autor de la Cosmogonía, como hijo de su siglo, desconocía la naturaleza y sus leyes, concibiendo el Universo bajo formas infantiles y rudimentarias.

No se trata de lo que el autor de la Cosmogonía sentía personalmente como hijo de su siglo, sino de lo que de hecho nos dejó escrito bajo la inspiración divina y aparece en la serie de su descripción [1]. No puede negarse que ésta nada contiene que pueda demostrarse contrario á la concepción científica contemporánea. No la figura de la Tierra; pues la explicación que da de la generación del día y la noche se armoniza mucho mejor con la esfericidad del globo que con cualquiera otra teoría. No el geocentrismo; pues Moisés solo nos da una *geogonía*, y así no hay derecho á concluir que el fragmento está positivamente

[1] Obsérvese que una cosa es la concepción científica en la mente de un escritor en virtud de los elementos humanos que son patrimonio natural y común á todos; y otra muy distinta la expresión escrita que da á sus conceptos bajo la inspiración divina. Ésta puede facilmente hacer que si la concepción humana no es exacta, no salga á luz esa inexactitud en la producción canónica, y esto de varias maneras: una es sugiriendo otra concepción distinta sin los errores de la primera. Además puede también sencillamente impedirse el error haciendo que la expresión escrita se mantenga dentro de ciertas líneas generales sin descender á detalles concretos en los cuales consiste la inexactitud. Por fin, pueden existir mil y mil modos de modificar la concepción errónea depurándola de cuanto la hace contraria á la verdad objetiva. Pero adviértase que la modificación así introducida en la concepción humana del autor canónico no afecta solo á la expresión material externa. Si así fuera, tendríamos que podría existir desacuerdo entre la expresión y el pensamiento del agiógrafo en el acto de la composición de un libro ó de una sección canónica, lo cual está en pugna con la naturaleza de la inspiración. Según esta, la

inspirado en la hipótesis geocéntrica. No lo que nos dice sobre el estado primitivo de la tierra bajo las aguas, ni sobre el origen de mares y continentes; pues la ciencia no ha corregido un ápice en este punto la concepción bíblica. No la separación entre aguas superiores é inferiores; porque hablando, como habla, Moisés de aguas exclusivamente telúricas, y no desconociéndose en su tiempo la génesis de la lluvia en sus rasgos generales, la explicación más obvia del texto es entenderle de la formación de los vapores atmosféricos, manantial de los metéores acuosos. No la obra del cuarto día; pues Moisés habla de los astros únicamente como luminares de la tierra. No en fin la creación de animales acuáticos, aéreos ó terrestres; pues lo que dice sobre su propagación en principio y término es mucho más conforme á la experiencia y observación verdaderamente científica que las teorías de Darwin, Haeckel ó Spencer.

Preciso es, pues, mirar con respeto un documento que, aun humanamente, si se trata de aquellas cláusulas cuyo sentido aparece claro, no ha sido hasta el día de hoy demostrado erróneo; y al fundar nuestras conclusiones últimas sobre el supuesto de que el autor no desconoció las relaciones entre la tierra y el resto de la creación corpórea, no hacemos más que aplicar por analogía á un rasgo sobre el que guarda silencio, la exactitud de nociones de que da gallarda muestra en aquellos que nos trasmite.

Ni es esto volver á las ideas exageradas de aquellos exegetas sobre todo protestantes que durante la primera mitad del siglo XIX querían ver en Moisés no ya un precursor, sino un Mentor de los astrónomos y geólogos mo-

---

expresión escrita es manifestación fiel del pensamiento ó concepto de la mente; pues el escritor canónico no es en las manos de Dios un instrumento puramente mecánico. No: la modificación afecta á las ideas mismas ó concepción del escritor. Pero no hay dificultad en que Dios ó comunique á aquel una *concepción interna distinta*, ó distraiga su atención por el momento, y *en orden á la redacción canónica,* de todo aquello que pudiera poner el concepto de su mente en discordancia con la expresión externa correcta y precisa.

dernos ([1]): es simplemente hacer constar que si bien bajo lenguaje y formas populares, la Cosmogonía bien interpretada dista infinito de ser una descripción infantil y rudimentaria, cuyos miembros todos necesiten ó de la rectificación ó del visto bueno de la ciencia.

Resumiendo: los días genesíacos representan una serie de períodos cronológicamente sucesivos que pudieron ser de muy desigual duración, tal vez en incierto número, durante los cuales fué Dios desenvolviendo la acción creadora con sus efectos parciales respectivos por el orden con que los distribuye la descripción mosaica.

Esta explicación no puede confundirse con la teoría restitucionista pues no establece interrupción alguna entre la creación y la obra hexamérica; ni con la idealista en sus diferentes formas, pues admite la índole histórica, objetiva y de verdadera sucesión real en la serie del relato y en los días en que se distribuye la acción divina; ni con la periodista ó interperiodista cual la proponen los llamados concordistas, pues no desciende á comparar los días genesíacos y los efectos correspondientes á cada uno, con los períodos que la ciencia señada en el desenvolvimiento de la tierra; ni con la visionista, pues la duración de los periodos afecta al efecto mismo producido, y en su realidad objetiva.

El R. P. Hetzenauer en su Comentario al Génesis se pronuncia también por los *días-períodos;* pero llama á su sistema periodismo *ideal,* porque el autor de la Cosmogonia, dice, distribuyó esos días en un orden no *cronológico* sino *ideal.* Como la noción de días *ideales* ó de *sucesión ideal,* si se retiene la propiedad del concepto y el uso admitido entre los exegetas del Génesis, expresa una distribución ú orden sucesivos que no afecta á la realidad objetiva de la acción misma creadora y de su efecto, sino á la *concepción* del escritor, el periodismo ideal ó los períodos de sucesión ideal del docto capuchino habrán de aplicarse á la concepción subjetiva de Moisés, y no expresarán la medida de una duración objetiva; en cuyo caso desaparece el valor histórico del fragmento para transformarse en una descripción poética ó artistica en fondo y forma. Pero si por *ideal* se entiende *metafórico* no habrá gran diferencia entre su explicación y la nuestra.

No necesitamos llamar la atención sobre la diferencia que nosotros

([1]) Véase Reusch, *Bibel und Natur*[4] (1876) § 12.

hacemos entre *fondo* y *forma* en la descripción cosmogónica y la que hacen los intérpretes de quienes hablamos al proponer el primer método de conciliación que desechamos como inaceptable. Nosotros extendemos el fondo á todos y cada uno de los miembros del proceso creador tanto por razón de los actos divinos como por la de sus efectos correspondientes y su sucesión cronológica, de suerte que para nosotros el *argumento en su totalidad* constituye lo que hemos llamado el *fondo* de la descripción. La *forma* la limitamos á la simple estructura ó disposición literaria del argumento ó materia. No así los escritores aludidos: ellos distinguen partes y partes en el mismo argumento objetivo: para ellos el *fondo* es solamente esta tesis: *Dios crió el mundo y todo cuanto hay en él.* Pero tanto la distribución de las categorías diversas en los seres criados como su orden y la sucesión cronológica pertenece, según estos escritores, á la forma de la descripción. En realidad esta distinción no debe llamarse de *fondo* y *forma*, sino de *partes sustanciales* y *partes accesorias* en el mismo fondo.

PARTE PRIMERA

LA HISTORIA PRIMITIVA 2, 4-11, 26

*

SECCION PRIMERA

Adán y Eva: sus primeros descendientes 2, 4-4, 29

Terminado el Prólogo, entra ya Moisés en el cuerpo de la historia del Génesis, la cual va dividida en dos partes: *historia primitiva* (2, 4-11, 26) que tiene por objeto la humanidad entera en su primera edades, cuando la revelación y las promesas divinas tienen todavía por representante al género humano, por no haber sido aún vinculadas en los Patriarcas progenidores del pueblo escogido; é *historia patriarcal* (11, 27-50, 26) circunscrita ya á la familia de Abrahán escogido por Dios al tiempo de la defección general á la idolatría, para continuar en el seno del pueblo hebreo sus designios de restauración. Moisés distribuye cada una de esas dos partes en cinco secciones que llevan todas el título uniforme de תולדות ó *historia*, acompañado en cada una de su determinativo correspondiente.

1. El Paraíso: la caída y el castigo 2, 4-3, 24

A) El estado de inocencia: 4-7

V. 4. « *Estas son las generaciones del cielo y de la tierra cuando fueron criados, el día en que Dios hizo la tierra y el cielo* ». Al dar principio Moisés á la historia del hombre,

nos trae á la memoria el momento cronológico donde tiene su punto de partida: no da un salto desde la creación á siglos de distancia; la hace arrancar del momento mismo en que termina la Cosmogonía: «cuando el cielo y la tierra fueron criados; en el día ó tiempo en que Dios fabricó cielo y tierra». Pero ¿qué significado pueden tener la voz *generaciones* y la fórmula: *estas son las generaciones*, aplicadas al cielo y la tierra? A primera vista, ya por el valor primario del vocablo *generaciones*, ya por emplearse repetidas veces precisamente cuando se describen las genealogías patriarcales, parece en efecto no tener sentido ni la voz ni la fórmula en nuestro pasaje. Pero debe advertirse que el término *Toledot* posee en hebreo otro significado además del primario, aunque derivado de él, y este significado secundario es el que en 2, 4 retiene la voz.

De las diez veces que ocurre el vocablo *generaciones* (en la fórmula: *estas son las generaciones* (de cielo y tierra, de Adán, de Noé etc.), varias de ellas, v. gr. 11, 10; 25, 12; 37, 1 seguramente no retiene su valor primario. Analizando con diligencia esos pasajes se ve que la voz es equivalente á *historia gentilicia,* es decir, historia no del personaje cuyo nombre encabeza la sucesión, sino del pueblo ó tribu derivados de ese mismo personaje, y cuya denominación retiene la tribu. En efecto, si se comparan los pasajes 11, 10 y 25, 12 con las secciones que inmediatamente los preceden y siguen, se observa que en las precedentes no se trata de argumento perteneciente al personaje cuyas *generaciones* se anuncian en la fórmula; y por el contrario, las secciones que inmediatamente siguen se ocupan en relatar con mayor ó menor latitud la historia de su tribu; de donde se infiere esta doble consecuencia: que la fórmula en 11, 10 y 25, 12 hace referencia no á la sección que precede, sino á la que sigue; y que el verdadero y genuino sentido de la voz en esos pasajes no es otro que el de *historia gentilicia.* El mismo sentido se ve confirmado en virtud de razonamiento idéntico en 37, 1; y como el autor del Génesis dió indudablemente al vocablo un significado uniforme en las diez fórmulas de transición, y por otra parte tampoco es difícil comprobar la identidad de significado en cada una de las siete fórmulas restantes sin exceptuar las que encabezan genealogías propiamente dichas, porque estas en rigor no son más que una historia gentilicia reducida á su mínima expresión; resulta indudable el significado que señalábamos á la voz en nuestro pasaje, toda vez que es uno de los diez que encabezan las diez secciones del libro.

Gunkel (*Die Genesis* p. 101) no contento con presentar como distintas y por separado las narraciones de J y P, da principio á esta última por Gén. 2, 4ª trasladando el hemistiquio como epígrafe al frente

de la Cosmogonía, ántes de 1, 1 en esta forma: 2, 4ª. *He aquí la genealogía del cielo y de la tierra cuando fueron criados.* 1, 1: *En el principio crió Dios el cielo y la tierra* . . . . . «2, 4ª, dice Gunkel, es el título. Las palabras se han conservado como cláusula del relato; pero expresiones parecidas ocurren como título en 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10: la sentencia, pues, en su origen debió hallarse al frente de la sección como título de la misma. Y en efecto, de lo contrario, deberían juntarse inmediatamente con 5, 1 que es continuación de 2, 3 resultando repetida dos veces la fórmula: *estas son las generaciones*».

El razonamiento de Gunkel descansa en el desconocimiento del alcance y valor genuino de la fórmula 2, 4ª. Es verdad que esta es título y no cláusula; pero, como acabamos de ver, es título que expresa la historia no del sujeto nombrado despues de la voz תולדות ó *generationes,* sino del pueblo ó tribu derivada de aquél; y por consiguiente la fórmula no puede preceder á la historia *individual* del sujeto, sino debe seguirla y preceder á la historia de su tribu que viene *después.* Según eso, la fórmula: «hae sunt generationes coeli et terrae» aplicada por personificación al cielo y la tierra, debe encabezar la historia no de la creación, sino de los *hijos* ó posteridad del cielo y de la tierra, es decir, de la humanidad, como en efecto la encabeza en 2, 4. La consecuencia, pues, que se infiere de su unión inmediata con la misma fórmula en 5, 1 es que 5, 1 no puede ser continuación de 2, 3, sino que en medio debe colocarse, como en efecto está colocada en el texto genuino del Génesis, la historia de Adán y Eva.

A primera vista causa extrañeza oir hablar de *historia gentilicia* de cielos y tierra, es decir, de la *posteridad* de estos: ¿que posteridad puede atribuirse á los cielos y á la tierra? Pero la extrañeza desaparece pronto si se observa que como Adán y Eva no tuvieron progenitores, Moisés sustituyó á estos lo que respecto de nuestros primeros padres hacía sus veces, la tierra de donde procedían, y que acababa de ser criada con el cielo. La posteridad de la tierra son los hombres.

Con lo expuesto queda ya preocupada también la dificultad ó reparo que pudiera ocurrir á alguno, si la fórmula es en efecto una cláusula de la sección que precede, ó un título de la que va á empezar. A primera vista pudiera parecer claúsula, pues precisamente el cap. 1 acaba de referirnos el origen, ó como podría creerse «las generaciones» de cielos y tierra. Pero si tenemos presente la observación hecha sobre 11, 10 y 25, 12 echarémos de ver que no es así; sino que si ha de haber uniformidad de

significado en una fórmula empleada constantemente por Moisés como signo de división, aquí como allí debe indicar el título de la sección á que da principio. Y en efecto, si la fórmula fuera cláusula, con ella debiera terminarse la última sección del Génesis y por lo mismo el libro entero, y sin embargo no se termina el libro con esa fórmula.

Vv. 5-6 « *Y todos los árboles del campo, antes que nacieran en la tierra, y todas las hierbas antes que germinasen; porque no había Dios hecho llover todavía sobre la tierra, ni existía hombre que la cultivase: pero de la tierra subía un vapor que humedecía la superficie toda de la tierra* ». El texto es continuación del v. 4 desenvolviendo el término genérico de la acción creadora en el específico de los vegetales: « ésta es la historia del cielo y de la tierra cuando Dios los crió, y (cuando crió también) los árboles del campo, antes que nacieran en la tierra; y las plantas todas antes que germinasen » (por la acción de la lluvia y del cultivo que son los agentes normales á quienes se debe la germinación y crecimiento de las principales plantas despues de la creación primordial que suministró las primeras semillas, y es efecto exclusivo de sola la acción divina). Así trasladan el texto los alejandrinos y la Vulgata. Moisés se propone dar principio á la historia del género humano por la descripción del Paraíso destinado á su morada; y para dar á entender que las plantas y árboles de este que aparecen desde luego en pleno desarrollo y dispuestos en forma de artístico jardin, no procedían de arte y cultivo humano, sino de sola la acción de Dios, pone ante los ojos del lector la situación histórica ó la fase que á la sazon ofrecía la tierra. El verbo יהיה en 5ª no significa la simple existencia primera, sino, como lo indica el paralelismo con יצמח y la razón que se alega para explicar por qué no existían y germinaban las plantas, expresa la existencia *común* ó el modo ordinario con que vienen á las existencia las plantas, que es por propagación seminal. Trátase de la propagación de los vegetales. Si el autor tratara de la existencia primordial de los primeros vegetales seguiríase que en su opinión, la creación vegetal sería efecto no de la acción exclusiva de Dios, sino de la lluvia y cultivo, opinión á la

que el autor del cap. 2 del Génesis es completamente ageno, como veremos. יהיה בארץ = *estaba en la tierra*, ó en general היה בארץ significa deposición en el seno de la tierra mediante la siembra, de cuya acción es solo un desenvolvimiento espontáneo la *germinación* צמח. Existían las plantas desde la creación, y en estado adulto, llevando encerrada semilla para ulteriores generaciones; pero esas semillas vegetales (שיח) no habían sido depositadas por el hombre en el seno de la tierra, para que á beneficio de la lluvia germinasen nuevos tallos.

Pero el texto hebreo suscita una dificultad. ¿Son las voces שיח y עשב (los árboles y las hierbas) acusativos regidos del verbo *hizo* en el v. 4 y el adverbio טרם equivalente á *priusquam* como nosotros siguiendo á los alejandrinos y la Vulgata hemos trasladado el pasaje; ó son directamente nominativos y sujetos de los verbos *naciesen*, *germinasen*; y טרם sinónimo de *nondum?* Si lo primero, la produción de árboles y plantas de que tratan los primeros miembros pertenece á la creación descrita en el cap. 1 y es anterior no solo á la formación del hombre sino también al *nacimiento* y *germinación* expresados en los segundos miembros. Pero si טרם es *nondum* y los nombres שיח y עשב sujetos de los verbos nacer y germinar, su producción es posterior á la del hombre; pues en esta hipótesis el v. 5 daría princípio á un nuevo período independiente del v. 4, y cuya apódosis sería el v. 7 haciendo este sentido: estas son las generaciones del cielo y de la tierra, el día en que Dios los crió. *No existía aún* en la tierra arbol alguno, ni *había germinado* ninguna planta (porque Dios no había hecho aún llover sobre la tierra, ni existía hombre que la cultivase), cuando Dios formó al hombre del lodo de la tierra». Muchos intérpretes y críticos racionalistas distinguidos, Gesenius, Dillmann, Wellhausen, Gunkel sostienen esta última interpretaciôn. Su fundamento es que cuando el adverbio טרם se interpone entre un sustantivo y un verbo, como sucede en nuestro caso, el sustantivo suele ser sujeto del verbo llevando el adverbio טרם el significado de *todavía no*. De esta interpretación infieren los críticos consecuencias graves: en primer lugar tendríamos que el capítulo 2 volvería á tratar de propósito de la creación primordial: además propondría ésta en un orden opuesto al del capítulo 1: en éste son criadas primero las plantas, luego los animales y por fin el hombre; en el cap. 2 por el contrario, primero sería criado el hombre (v. 7) luego las plantas (v. 9), y por fin los animales (v. 19); pues cuando Dios cría al hombre, *todavía* no existirían plantas ni árboles algunos. Seguiríase igualmente de aquí que la sección 2, 4 sigg. no puede ser del mismo autor que la del cap. 1, consecuencia que se ve confirmada 1º por la manera con que se describe la creación del alma humana, distinta y superior al cuerpo (v, 7), distinción y superioridad desconocida al autor de la Cosmogonía; 2º por la situación de completa sequedad (v. 5) en que

se nos describe la tierra en el instante que precede á la creación de las plantas, mientras en la sección cosmogónica acaba de hacer en ese momento su emersión del seno de las aguas; 3º por el origen que atribuye á la mujer, la cual es formada de la carne del varón, siendo así que en el cap. 1 es criada al mismo tiempo y por el mismo procedimiento que Adán. Por fin 4º el lenguaje y estilo son también diversos: el autor de la Cosmogonía no conoce otro nombre divino que Elohim, mientras el del cap. 2 le llama Jahve-Elohim: la narración es en este último capítulo viva, animada, flexible, pintoresca, ofreciendo pronunciado contraste con la monotonía, regularidad sistemática y pesadez de la sección cosmogónica.

Los reparos de la crítica son graves, é importa examinar sus fundamentos. El capital es la construcción gramatical del v. 5 y su consecuencia inmediata sobre la prioridad de la creación del hombre con respecto á la de las plantas. ¿Es bastante firme ese fundamento? La clave para la solución del problema está en si « la existencia y la germinación » de árboles y plantas en la tierra, de las que habla el v. 5 representa en la mente del autor la primera aparición de los vegetales, efecto, á su juicio, del riego y el cultivo, por desconocer, á diferencia del autor de la Cosmogonía, la creación propiamente dicha; ó si quiere significar una fase ulterior en el desenvolvimiento de la vida vegetal por efecto de la lluvia y el cultivo, supuesta su producción previa por la acción creadora y con independencia de los dos agentes ya dichos. Si el escritor reconoce y admite la creación propiamente dicha, de las plantas, es decir, una producción de ellas, efecto de la acción exclusiva de Dios sin concurso de lluvia y cultivo, es evidente que no hay derecho á negar que los sustantivos שִׂיחַ y עֵשֶׂב *arbusto, hierba* sean régimen del verbo עָשָׂה en el v. 4 y término de la creación exclusiva de Dios, anterior á la producción del hombre: y por lo que hace á la *existencia* y *germinación* dependiente del riego y el cultivo, deberá entenderse del crecimiento y propagación ulterior de las plantas, de su segunda generación. Pues bien; el v. 9. del mismo escritor, nos describe á Dios *plantando* por sí mismo el Paraíso, y poblándole de árboles frondosos sin auxilio de lluvia que no se menciona, ántes por el contrario se supone que el riego del jardin procede de manantiales infraatmosféricos (6. 10); ni tampoco de cultivo humano, pues el hombre no es conducido al jardin sino después que éste se encuentra preparado (v. 15). Con respecto á lo castizo de la construcción del v. 5 en esta hipótesis, los hebraizantes del siglo 20 no están en situación de dar lecciones á los alejandrinos y á S. Jerónimo: la construcción sintáxica de dos oraciones ó sentencias continuadas, en las cuales el término de la acción de la primera se sobreentiende como sujeto en la segunda, es frecuente en hebreo y característica en esta lengua [1].

[1] El R. P. Hetzenauer traslada los vv. 5-7 suponiendo que שִׂיחַ y עֵשֶׂב no son acusativos sino nominativos; y con respecto á la dificultad de un nuevo documento sobre la creación primitiva, cree resolverla ob-

Echado por tierra el fundamento principal, claudican por lo mismo las consecuencias derivadas de él: no hay dificultad en que el autor sea idéntico al del cap. 1, pues ni tenemos una repetición de la creación primordial, ni menos una contradicción en el orden de sus efectos: el hombre no es anterior á las plantas, sino solo á su crecimiento y propagación por el cultivo, después de la primera creación. Con respecto al v. 9 importa poco que la creación del Paraiso date ó no del día tercero, como sea independiente de la lluvia y del cultivo humano; la única dificultad consistirá en si el verbo ha de traducirse por pretérito perfecto ó por plusquamperfecto. Por lo tocante al v. 19 hácese allí mención de los animales, no para dar noticia de un hecho desconocido, sino como base de la presentación de aquellos ante Adan [1]. Tampoco tienen valor los argumentos añadidos en confirmación. Las narraciones sobre la creación del alma y formación de la mujer tienen por objeto ampliar la descripción del cap. 1 que por su caracter sumario y de extrema concisión para grabar más facilmente su memoria, no podía admitir desarrollos que, fuera de dificultar la mnemónica, podían remitirse á esta sección como á lugar igualmente propio. Por lo demás, las excelencias del alma humana están insinuadas en el cap. 1 al decir que el hombre fué criado á imagen de Dios, y al proponerse su creación como un acto singularísimo de la divinidad. Las últimas observaciones fundadas en el diverso estado de la tierra y en los caracteres de lenguaje y estilo son insubsistentes y aun fútiles. La sección 2, 2-8 no presenta la tierra en situación diversa de la significada en el cap. 1 al ser criada; como ignoramos el tiempo transcurrido desde la emersión del día 3º, ó sea desde la emersión de los continentes hasta la producción de las plantas y mucho más hasta su propagación por medio del riego y el cultivo, no hay derecho á imputar al autor de la Cosmogonía la idea de que el día sexto ó poco después no tuviera la tierra necesidad de riego, ó por la lluvia, ó por otra vía como nos la describe el capítulo 2 al tiempo de la creación del hombre. Sobre

---

servando que la razón: *nondum pluerat Dominus* hace ver suficientemente se trata del crecimiento y propagación de los vegetales. Pero esta explicación está sujeta á una réplica: ¿y si el escritor es de opinión que la *producción primera* de las plantas es efecto de la lluvia? El autor de la Cosmogonía en el capítulo 1 seguramente no es de esa opinión: ¿pero no lo será el del 2?

(1) No disimularemos nuestra sorpresa al leer en los *Estudios* (20 jun. 1908) citada y admitida esta expresión: « el orden de la creación no es el mismo en 2, 4 sigg. que en el cap. 1...; de donde se sigue que *el orden de los días* (genesíacos) no ha de tomarse en sentido rigoroso »; es decir, que el sexto puede ser tercero, y éste sexto ó quinto etc. Esto sería verdad á lo sumo si se probase la verdad del supuesto, ó sea que 2, 4 sigg. trata de la creación primordial: ¿pero quién ha probado tal supuesto?

los nombres divinos (en 1, 1-2, 4 exclusivamente Elohim; en 2, 4 sigg. Jahve y Jahve-Elohim) dijimos lo bastante en la Introducción; y con respecto al estilo, siendo el fin de la Cosmogonía proponer un cuadro conciso y ceñido para ayudar la memoria, no era propio de esa sección un estilo florido y rotundo. Por lo demás, las bellezas de estilo en el cap. 1 no son inferiores á las del 2 [1].

V. 6. « *Pero subía de la tierra un vapor que humedecía la superficie toda de la tierra* ». El v. 6 debe unirse al segundo hemistiquio del precedente; y el intento de Moisés en este descripción no es tanto darnos noticia de la disposición atmosférica y meteorológica del globo en aquellos primeros días, cuanto explicar por qué el jardín del Edén hubo de ser dispuesto por Dios mismo, toda vez que los agentes naturales no habían podido hacer crecer los árboles. El cielo estaba sereno y no llovía: no era posible, segun eso, un crecimiento rápido de árboles y plantas: y aunque de las aguas fluviales y marinas se deprendían vapores que subiendo á lo alto de la atmósfera, volvían á caer sobre la tierra resueltos en rocío que humedecía la superficie entera del globo, este suplemento no era suficiente á reemplazar las aguas de lluvia.

Este parece ser el pensamiento expresado en el v. 6: sobre la primera parte relativa á la elevación de *vapores*, apenas parece puede haber dificultad; pues si bien los LXX y S. Jerónimo trasladan la voz אד por *fuente*, dificilmente se concibe ni la exactitud del significado, ni menos el efecto que á la fuente se atribuye de elevarse y regar la superficie entera de la tierra. La voz אד no ocurre en el texto hebreo sino aquí y en Job 37, 28 donde es indudable significa *vapor*, y este significado satisface perfectamente al efecto que el contexto atribuye á las emanaciones de que se trata. Con respecto á la segunda parte, ó á la forma del descenso, no se ve con entera claridad si Moisés quiere expresar la lluvia ú otros metéoros acuosos. Hay quienes la explican de la lluvia; en cuyo caso el v. 6 debe trasladarse en pretérito perfecto señalando una fase posterior á la

[1] Sin embargo decir que no existe entre el cap. 1 y el 2 la incoherencia y oposición que entre ellos establece la crítica heterodoxa no es negar ni las diferencias todas de estilo y lenguaje, ni la distinción de documentos originales: es solo afirmar que sea lo que fuere de esta cuestión, el argumento no es el mismo, y los fragmentos están enlazados en perfecta armonía histórica. Si los documentos eran en su composición original distintos, Moisés supo entresacar de cada uno los fragmentos utilizados sin que padeciese la unidad y consecuencia del relato.

expresada en el v. 5; « no había llovido todavía; pero (después) *subió* á lo alto un vapor que (descendiendo) regaba la superficie entera de la tierra ». El fundamento es que por lo mismo que el v. 5 expresa no existir *todavía* la lluvia, parece darse á entender que no se hizo esperar su advenimiento. Sin embargo, el verbo está en futuro *habitual* יעלה y por lo mismo tal vez se quiere expresar una situación simultánea á la indicada próximamente. De todos modos, vemos aquí nuevamente lo que ya indicamos en la Cosmogonía sobre la noticia que poseían los antiguos con respecto á los metéoros acuosos y su origen.

Los versos 5. 6 suscitan dificultades no ligeras. Es muy común exponer este pasaje diciendo simplemente que en él se nos propone la situación de la tierra despues de su emersión del seno de las aguas, como desecada ya y en el punto de ser sometida al régimen normal de las lluvias y el cultivo humano para rendir sus frutos, destinados al múltiple uso alimenticio y voluptuario de hombres y animales, sin detenerse á examinar las consecuencias á que da lugar la descripción. Seguramente que la descripción en sí misma y si se hace abstracción de esas consecuencias, no ofrece reparos de consideración. La tierra, despues de su emersión del seno de los mares, y creadas ya las plantas, no estaba aún sometida al régimen de lluvias y cultivo humano, indispensables sin embargo para la propagación del reino vegetal. El primer elemento, la lluvia, era indispensable para el reino vegetal en toda su amplitud; sin él era imposible la propagación de especie ninguna. La humedad procedente de las aguas de cuyo seno había sido extraída, no era un elemento constante; pasado algún tiempo debía desaparecer para no volver á presentarse: además tampoco humedecía sino los pies de los tallos, y la planta necesita un riego más completo. Subsistía, es verdad, otro principio de efecto análogo al de la lluvia, el vapor ó vapores acuosos que surgiendo de los manantiales terrestres y del mar volvía á caer transformado en rocío ó escharcha; pero ni este suplemento bastaba á satisfacer el conjunto de exigencias del mundo vegetal: era menester establecer el régimen de las lluvias.

Era también necesario el cultivo humano: sin él quedaban por beneficiar innumerables especies las más nobles, y las que más contribuyen al alimento, ornato y usos voluptuarios sobre todo de la humanidad.

Según eso la descripción 5. 6 nos traslada á una época anterior á la creación del hombre y al establecimiento del régimen normal de lluvias y cultivo para la propagación del reino vegetal. Pero la descripción parece presentar ambos elementos como enlazados inmediatamente: el régimen de las lluvias va á dar principio, y sensiblemente al mismo tiempo hará también su aparición el hombre. Dos dificultades surgen espontáneamente de esta descripción: si los versos 5. 6 nos trasladan á un tiempo anterior á la creación del hombre y á la generación de las lluvias, el capítulo 2 nos da de nuevo una Cosmogonía, y no es verdad que la sección 2, 4-2, 4 sea la *continuación* del capítulo primero. Además, si el establecimiento del régimen de las lluvias es sensiblemente contemporáneo al hombre, ó nos vemos preciados á admitir los días de 24 horas en la

Cosmogonia, ó á suponer cuando menos que las fases geológicas anteriores á la formación cuaternaria se desenvuelven bajo la influencia de solos vapores atmosféricos, siendo así que los geólogos explican la formación carbonífera como resultado de la carbonización de bosques inmensos cuya exuberancia había sido ocasionada por lluvias torrenciales acompañadas de una elevada temperatura.

El primer reparo no es de difícil solución. Aunque la descripción de los vv. 5. 6 nos trasladara á una época anterior á la creación del hombre y al régimen de las lluvias, es decir, al día tercero de la Cosmogonía, no se sigue por eso que el autor del capítulo 2 nos da una nueva Cosmogonía; síguese solamente que, como introducción á la historia del hombre y á su colocación en el Paraíso, cree conveniente ampliar con algunos detalles acomodados á su argumento actual, la descripción sumaria de la creación que había hecho preceder en el capítulo 1. Pero desenvolver algunos puntos de la Cosmogonía no es repetirla, ni darnos otra nueva distinta de la del capítulo anterior. Ya dijmos cuál es la razón de los detalles contenidos en los vv. 5. 6 y su enlace con el argumento presente.

No es de tan facil solución la segunda dificultad; pero puede brevemente responderse que si bien dada la brevedad de la descripción 5. 6 parece presentarse como sensiblemente contemporáneo el establecimiento del régimen de las lluvias con la aparición del hombre, es decir, el principio del día 3° con el fin del 6°, en realidad no es así: el autor propone la *sucesión* entre los dos hechos, el advenimiento de las lluvias y la aparición del hombre, pero no señala su *distancia cronológica.* La dificultad que encontramos aquí para la separación de ambos sucesos por espacio de largos siglos no es mayor que en el capítulo primero para la separación de las obras hexaméricas. Verdad es que entre los dos regímenes contrapuestos de las lluvias y del vapor se interpone el cultivo humano haciendo á primera vista la impresión de que la cláusula del v. 6 se opone á ambos miembros del v. 5 como si fueran equivalentes y simultáneos; pero esta impresión se rectifica bien pronto advirtiendo que la correspondencia con los dos miembros del v. 5 no queda terminada con solo el v. 6, sino que al segundo miembro del v. 5 (la ausencia del cultivo por no existir el hombre) corresponde el v. 7 con la historia de la creación de Adán, que luego (v. 15) es colocado en el Paraíso *para cultivarlo.* Según eso, no es verdad, y así no hay derecho á suponerlo, que el escritor oponga por igual la época del régimen meteorológico de los vapores á los dos miembros del v. 5 como sensiblemente simultáneos: opónese á solo el primer miembro, y de ningún modo establece enlace de inmediación del mismo con el segundo: la época de la ausencia de lluvias ó del régimen del vapor puede distar largo tiempo de la del advenimiento del hombre.

V. 7. « *Y formó Dios al hombre del polvo de la tierra é inspiró en su faz aliento de vida, y quedó hecho el hombre alma viviente* ». El fin que primariamente se propone Moisés en

recordar de nuevo la creación de Adán en este lugar es, como se ve por la sección 8-15, continuar la historia del hombre en el Paraíso después de su creación; pero ya que para eso ha de volver á tomar á Adán en el momento en que fué criado, se aprovecha de la ocasión para completar el relato que en la sección cosmogónica dejó incompleto. Aquí, pues, hace resaltar Moisés la espiritualidad del alma humana y la elevación que ésta comunica al hombre sobre toda la creación restante. Distingue dos actos divinos y dos términos en la acción creadora: la producción del cuerpo y la del alma. Del cuerpo dice haberlo fabricado Dios de lodo: « hizo Dios del hombre, polvo de la tierra », ó « del polvo de la tierra », por ser muy conocido el hebraismo según el cual la materia de que es fabricado un artefacto suele expresarse agregando por simple aposición al efecto el nombre de la materia. En la segunda parte añade que Dios « infundió en el semblante ó narices del hombre soplo de vida », quedando así constituido Adán en « alma (ser animado) viviente ». El verbo נפח significa emitir el huelgo; pero la razón de emplearse esa voz al describirse la creación del alma humana no tanto es declarar la índole del acto creador cuanto la del término criado, que fué un ser espiritual distinto é independiente de la materia » [1]. No hace Moisés esta distinción cuando se trata de los animales, ni aquí, ni en el cap. 1, por más que también los llama *vivientes, alma viviente*, y aunque emplea el verbo ברא; prueba manifiesta de que en el alma humana descubre una sustancia más elevada y noble que cuanto hasta entonces había salido de las manos del Criador.

La descripción que el v. 7 hace del origen del hombre reclama especial análisis. El texto distingue expresamente dos acciones divinas con su doble término correspondiente. Habla primero de la producción *del hombre* del polvo ó barro de la tierra: « *fabricó* Dios al hombre del polvo de la tierra »: he aquí la primera acción. El verbo יצר corresponde propiamente al latino *fingo*, y denota la acción de *modelar* ó disponer la masa terrosa en forma de cuerpo humano. Síguese la segunda acción:

[1] La construcción activa de verbos neutros con un término *cognatae significationis* (derivado ó no del mismo verbo) es frecuentísima en hebreo.

« é inhaló sobre su semblante inhalación, hálito, espíritu de vida ». En latin es poco frecuente y numerosa aquella clase de verbos activos que tienen por término un nombre de análogo ó mejor idéntico significado como vivere *vitam*, dormire *somnum;* pero en hebreo ocurren á menudo esos verbos, los cuales toman su significación más bien que del acto mismo, del término de éste. A esa clase pertenece el verbo נפח empleado por el texto original para expresar la segunda de las dos acciones y cuyo término es la voz נשמה = *aliento de vida.* Por eso en virtud y por efecto de esta segunda acción queda el hombre constituido en *animado viviente:* לנפש חיה. El sentido, pues, de esta nueva acción es: *y alentó en* (*ó sobre*) *su semblante hálito de vida.* Del mismo modo que las acciones son distintas é independientes, también lo son sus términos; y así ese hálito que hace al hombre *animado viviente* no es el cuerpo, ni tampoco parte ó emanación de él, sino efecto exclusivo de la acción divina. Cierto que también los animales son llamados נפש חיה = *animado viviente* (1, 24); pero obsérvese la inmensa diferencia entre los agentes inmediatos de cuya acción procede el viviente en uno y otro caso: en 2, 7 hemos visto que el principio vital humano, lo que hace al hombre viviente humano, es *posterior* al cuerpo, *totalmente distinto* é independiente de él en su ser, y producido por una nueva acción cuyo agente es *solo Dios:* por el contrario, en 1, 24, al tratarse de la producción de los animales la intimación divina es: « *produzca la tierra* vivientes »; y su efecto la aparición de los animales sin que intervenga nueva operación. Según eso, en la producción de los animales, la tierra misma es llamada á la participación instrumental del acto productor; y su efecto es el animal completo: no así en el hombre.

A primera vista pudiera parecer que la primera de las dos acciones ha producido ya al hombre completo, pues el texto dice: « fabricó Dios *al hombre* del barro de la tierra »; pero el término *hombre* no designa ahí el hombre *completo*, pues solo después y en virtud de la segunda acción resulta constituido el hombre en *animado viviente.* El texto bíblico distingue dos clases de animados vivientes: una, de aquellos cuyo principio de vida va envuelto en la materia del animal y es producido con la misma acción que su elemento corpóreo; otra, aquella donde el principio vital es distinto, independiente y de un orden muy superior á la materia como que exige otra acción nueva, distinta, y exclusiva del criador. Con esto queda perfectamente deslindada el alma humana del principio vital en todos los animales aun los más perfectos; y en consecuencia, perfectamente definida su índole espiritual.

Pero resta todavía estudiar con mayor detenimiento la índole íntima de la primera acción. Todos los católicos y todos los creyentes admiten sin dificultad el caracter espiritual é inmortal del alma humana, y no menos su procedencia de una acción exclusiva de Dios y cuyo término es el alma sola; es decir todos admiten el orígen del alma por *creación:* pero no todos están conformes en determinar los caracteres propios de la acción divina productora del cuerpo humano. En el último cuarto del siglo pasado hízose célebre la opinión del Profesor inglés Mivart tratando

de conciliar el darwinismo con la doctrina católica sobre el origen del hombre. Mivart admitía la espiritualidad del alma humana, y su origen por creación en Adán y en cada uno de los hombres; pero sostenía que el cuerpo de Adán podía representar el último eslabón de una serie indefinida de organismos inferiores. Según Mivart la descripción genesíaca puede entenderse admitiendo que el cuerpo en el cual infundió Dios el alma espiritual fué un organismo del género simia, elevado á su última perfección y á punto para recibir de la acción divina la infusión del alma racional, la cual expelió por lo mismo el principio vital sensitivo que primero animaba aquel cuerpo. Es verdad que el texto sacro dice haber Dios fabricado á Adán del barro ó polvo de la tierra; pero el verbo *fabricar* ó *modelar* יצר puede tener un valor figurado; é igualmente la voz *polvo* ó *barro* puede sin dificultad aplicarse á un organismo animal, ya por razón del origen remoto ó primitivo de donde procedieron los primeros organismos, ya porque la misma Escritura llama aun al mismo organismo humano, *polvo* y *barro*. Así Eliú dice hablando con Job: « á mí también, lo mismo que á tí, me hizo Dios; y *del mismo barro* (עפר) fuí yo también formado » [1]. Eliú habla aquí de su formación en el útero materno; y en consecuencia llama *barro* al semen humano: ¿por qué no podrá el Génesis dar el mismo nombre á un organismo animal?

Sin embargo, los principales fundamentos del profesor Mivart procedían más bien de sus convicciones darwinistas; y eran, en consecuencia, de orden científico, trasladando á la exegesis los axiomas del trasformismo. Éstos naturalmente le condujeron á aplicar la teoría de la descendencia al hombre en su ser orgánico, aunque respetando el elemento espiritual.

¿Puede admitirse la teoría de Mivart? ¿admite el texto genesíaco la exegesis mivartiana? La solución depende del valor que en el texto tiene el verbo יצר y sobre todo el término *barro* ó *polvo* עפר. Ya el primero de estos dos elementos halla difícil explicación en la opinión de Mivart; pues en realidad no admite acción ninguna de Dios que positivamente recaiga sobre el elemento material humano: la simple elección ó designación de un organismo ya dispuesto á recibir la infusión del alma, no representa acción alguna positiva de Dios *formando* el cuerpo del hombre. Pero menos todavía puede significar en 2, 7 la voz עפר un organismo animado. El polvo ó barro de la tierra no se diferencia de la tierra misma; y en 2, 19 al hablarse de la producción de los animales terrestres: « y fabricó Dios *de la tierra* todos los animales del campo », la voz *tierra* no puede tener el significado de organismos inferiores á los producidos, sino que retiene su valor ó significación común: ¿por qué en el mismo contexto ha de variar de acepción idéntico vocablo? En el v. 7 al tratarse del hombre, la ampliación: *el barro ó polvo de la tierra* en lugar de: *la tierra*, lejos de emplearse para cambiar el significado común elevándolo á esfera superior, tiende por el contrario á expresar con mayor énfasis el ordinario.

(1) Job 33, 6.

Además, cuando después de la culpa, Dios fulmina contra los transgresores la sentencia de muerte, dice al terminar: « hasta que vuelvas á la *tierra de la que* fuiste tomado; porque *polvo eres* y al polvo volverás ». La tierra y el polvo á los cuales vuelve el cuerpo humano por la muerte no es un organismo animal llamado metafóricamente tierra y polvo, ni designa tampoco un paradero remoto á donde llega por fin el cadaver despues de una larga serie de transformaciones intermedias, sino la tierra como término inmediato del accidente de la muerte. Las expresiones de Eliú en el libro de Job no guardan analogía con la narración del Génesis: el libro de Job es un libro poético donde está perfectamente en su lugar un lenguaje figurado, sobre todo teniendo en cuenta que en él va envuelta una alusión á la história genesiaca: pero el Génesis es un libro histórico, y la sección 2, 7-24 una parte homogénea del mismo.

Con el problema sobre el origen del hombre según la Biblia está enlazado el otro más general sobre el origen de los animales y de los vivientes en toda su amplitud. Hemos visto que el texto genesíaco no permite aplicar al hombre, aun con respecto à su organismo corpóreo, la teoría darwiniana de la descendencia: ¿debe decirse lo mismo con respecto á los animales? El problema no puede resolverse con la misma certidumbre; y muchos católicos, aun entre los que en el primer problema impugnan resueltamente á Mivart, en el segundo no tienen reparo en conceder que « de parte de la fe nada se opone á que el origen de las especies actuales de animales y plantas proceda de pocos tipos primordiales »: y que « la doctrina revelada del Génesis permanece intacta cualquiera que sea el juicio sobre el modo de origen de las diversas especies, y también sobre el fundamento capital de la teoría de la descendencia » (1).

Los fundamentos que suelen alegarse en apoyo de esta opinión se toman de la autoridad y de la razón. Los Padres y Doctores eclesiásticos se dice, aunque no fueron transformistas, sentaron acerca de la creación principios con los cuales puede conciliarse sin dificultad la teoría de la descendencia. Orígenes, Clemente Alejandrino, S. Agustin y otros sostuvieren la creación instantánea; y esta opinión fué y continúa siendo respetada aun de aquellos escritores católicos que no la aceptan. Pues bien: la creación instantánea según S. Agustin no quiere decir que Dios produjera simultáneamente las distintas categorías de seres corpóreos existentes, según sus diferencias actuales: lo que enseña es que Dios en la creación primordial produjo la materia común, é infundió en ella las

(1) KNABENBAUER, *Glaube und Descendenztheorie* (Stimmen aus M. Laach 13, 72. 74. 75); LAGRANGE, (*Rev. bibl.* año 1896, p. 395) HUMMELAUER por su parte escribe: « Haec hypothesis (la de los darwinistas) quatenus plantis circumscribitur et animalibus, Geneseos narrationem non attingit. Deus Adamo visione revelat originem rerum eo fine ut Dei supremum dominium septimaeque diei sanctificationem stabiliat, non ut de chronologia, geologia, physiologia edoceat » *Comment. in Gen.* p. 128.

energías seminales, para que en virtud de ellas pudiera después la tierra hacer brotar de su propio seno las diversas categorías de seres expresadas en los diversos días del Hexámero. « Terra ad Dei verbum ea produxit, accipiens omnes numeros eorum quos per tempus *exereret secundum genus suum* » (1).

En la hipótesis, pues, de la creación instantánea, la materia posee la potencia ó virtud *activa* para desenvolverse en una serie sucesiva de seres de diversas especies. Lo mismo sustancialmente establece el darwinismo transformista: la teoría de la descendencia consiste precisamente en admitir que pocos tipos fundamentales dieron origen por evolución activa interna á las especies actuales, primero desconocidas, y solo existentes en germen.

Los escolásticos á su vez, admitiendo la generación espontánea ó equívoca, tampoco diferían, en principio, de la teoría darwinista, la cual en último término viene á resumirse en la generación activa *equívoca*, es decir, por tránsito sucesivo á nuevos y nuevos tipos. Los argumentos de razón se reducen á que el texto genesíaco nada contiene que no pueda conciliarse con la teoría darwiniana y los axiomas en que descansa (2).

A otros, sin embargo, no les parecen convincentes estos argumentos; y creen que la teoría de la descendencia ni puede conciliarse con las enseñanzas del Génesis, ni confundirse con las teorías de los Padres y escolásticos. Desde luego observan que la razón invocada por algunos, de que Dios no se propuso en la Cosmogonía un fin científico, nada prueba: no se trata del fin que Dios se propuso al hacer la revelación, sino de lo que reveló de hecho. Hecha esta advertencia, para expresar con más claridad su pensamiento, establecen una doble distinción: la primera entre *especies* y *tipos primordiales:* la segunda entre *número menor* y aun *mucho menor* en los tipos primordiales que en las especies actuales, y *número indefinidamente menor* en aquellos que en estas, como lo establece el darwinismo y parecen aceptarlo los que no descubren en la teoría del naturalista inglés cosa alguna en oposición con la Biblia. Por lo que hace á la primera distinción, desde luego no todo lo que la Zoología y Botánica llama *especie* puede identificarse con los tipos primordiales de la creación. Muchas, muchísimas de las agrupaciones homogéneas animales ó vegetales que la ciencia natural llama *especies*, son indudablemente simples *variedades*. Lo son en primer lugar aquellas cuyos caracteres distintivos se toman de accidentes puramente externos y muchas veces insignificantes, y efecto de la diversidad de climas, temperatura, ambiente geográfico ó meteorológico. Tales son las diversas agrupaciones de perros, de ratas y ratones, etc. Pero no solo eso: tampoco pasan de

(1) AUGUST., *De Gen. ad litt.*, 5. 6.

(2) « Hypothesis (darwinistarum) quatenus plantis circumscribitur ex animalibus, Geneseos narrationem non attingit » HUMMEL., *Comm. in Gen.* p. 128.

ser simples variedades otras agrupaciones que difieren todavía mucho más entre sí, como las pertenecientes al género *feles* y semejantes.

Con respecto á la segunda distinción, no es lo mismo decir: « el número de las especies actuales puede disminuirse *en mucho* sin perjuicio de las enseñanzas genesíacas », que decir: « el número de las especies actuales puede disminuirse *indefinidamente* sin peligro de encontrarse de frente con la doctrina de la Biblia ». Estas dos aserciones difieren totalmente entre sí. Como las llamadas especies actuales se cuentan por centenares de miles, es indudable que entre ellas se encuentran muchas y muchísimas que *orgánicamente* hablando son puras variedades; y así no hay dificultad en admitir que todas ellas son posteriores á la creación primordial, de donde se sigue que las tales pueden descontarse cuando se trata de fijar los tipos primitivos: esto y nada más que esto establece la primera afirmación; pero es evidente que aunque del número actual de especies se haya descontado *mucho* y *muchísimo,* queda todavía para los tipos primordiales un número de vástagos fundamentales muy considerable.

La segunda afirmación va mucho más adelante, pues en realidad no pone límite á la sustracción, quedando para los tipos primordiales un número tan exiguo que no puede conciliarse con la descripción genesíaca. Cuando en Gén. 1, 20. 21 se escribe: « *bullan* las aguas *bullidor* de alma viviente... Y crió Dios los monstruos de grandes dimensiones y *todos* los vivientes reptadores que las aguas hicieron bullir según sus especies », la impresión que el lector recibe, y la que se propone producir en él Moisés por el tenor de su descripción, no es seguramente la de un número que pueda reducirse indefinidamente á una exigua lista de tipos distintos entre sí. Ya el verbo mismo שרץ con el sustantivo שרץ de los cuales se sirve para expresar la creación acuática, lleva envuelta la idea de gran multitud: además en la ejecución *los monstruos marinos* por un lado, y *todos* los reptadores acuáticos, por otro, repartidos después los grupos comprendidos en ambas categorías cada uno en sus respectivas especies (que este es el sentido genuino del pasaje) despiertan una idea sobre el número de los tipos primordiales de la creación acuática, de difícil conciliación con el número admitido por Darwin.

Del mismo modo en 1, 24. 25, además de distinguirse tres grandes categorías de *jumentos* (animales de grandes extremidades y familiares al hombre), *reptadores* (animales ó sin extremidades — reptiles — ó de extremidades cortas) y *bestias del campo* (animales bravíos); todavía en cada categoría se establece un número indefinido de clases (jumentos *según sus especies*, bestias del campo *según sus especies,* reptadores *según sus especies*). Según esta doble descripción, no parece posible reducir indefinidamente el número de tipos primordiales en el reino animal. Solamente en el supuesto de que en la descripción hexamérica no tienen las cláusulas empleadas por el escritor el sentido que á primera vista parece, es decir, un sentido concreto y propio; sino solo el valor de amplificación literaria de la proposición general: « Dios crió el mundo y to-

das las categorías de seres que le pueblan »; sería lícito explicarlas con la latitud que la teoría darwinista reclama. Pero ¿qué fundamentos hay para tomar las cláusulas con esa laxitud?

Por lo que hace á la *inmovilidad* de los tipos, el campo dentro del cual puede explayarse la evolución es correlativo al valor que se vincula á los tipos primordiales. Desde luego es indispensable establecer en principio la estabilidad de estirpe en la medida en que se admite la distinción de tipos originales. Pero conviene advertir que el texto bíblico no suministra una enseñanza *directa* sobre este punto. En primer lugar, al describirse la creación animal tanto acuática y aérea como terrestre nada se dice que indique directamente la ley de la propagación homogénea. Los términos לְמִינֵהוּ לְמִינָהּ לְמִינוֹ que ocurren diversas veces en esas descripciones no se refieren á la ley de la propagación, ni establecen la propagación homogénea: y si bien en la creación vegetal (vv. 11 y 12) las expresiones מַזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ , עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ parecen expresar aquella ley, de donde se inferiría por paridad la misma para los animales; en realidad no la expresan, porque los términos לְמִינֵהוּ וּלְמִינוֹ en esas cláusulas no están regidos ni deben unirse con עֹשֶׂה פְּרִי y מַזְרִיעַ זֶרַע sino con los verbos correspondientes, y expresan simplemente la distribución de los tipos en la creación vegetal. Vése facilmente ser este el verdadero régimen y sentido lógico por la descripción de los vv. 20-25. La ley de la homogeneidad de procreación ó de la invariabilidad de los tipos solo puede concluirse *indirectamente;* y su fundamento está en que siendo la creación por tipos distintos perfectamente definidos y separados mediante sus propias características (מִין); la facultad procreadora comunicada distributivamente á cada tipo para su propia propagación, está por lo mismo circunscrita á esa esfera, siendo mútuamente infranqueables las barreras que á los tipos dividen entre sí. Pero dentro de los límites de cada tipo no hay dificultad en conceder un campo de expansión cuyos lindes precisos no es posible fijar, aunque seguramente permiten admitir todas aquellas conclusiones á las que la observación y experiencia ha conducido mediante el análisis científico serenamente interpretado.

Por lo que se refiere á los Padres y escolásticos, conviene hacer notar las diferencias que separan sus teorías de la hipótesis darwiniana. Según la explicación de S. Agustin, la evolución se limita únicamente al periodo hexamérico y de ningun modo representa una propiedad perpetua de la materia. Además, dentro del mismo período hexamérico la tierra ó las energías seminales depositadas en ella hacen brotar las categorías sucesivas de seres orgánicos bajo el imperio divino; es decir, mediante la intervención divina como principal agente. Ni uno ni otro se concilia con la teoría de Darwin, la cual establece el cambio perpetuo de las especies, como procedente de la selección natural que es instintiva y perpetua en los vivientes; ni está vinculada á intervención alguna exterior y especial de Dios. Una cosa semejante tiene lugar en la generación equívoca de los escolásticos; la cual también dista mucho de establècer un principio general extensivo á todos los vivientes, sino que está restringida á un reducido círculo de ellos.

Los argumentos de razón, como reducidos á afirmar que la hipótesis darwinista nada tiene que ver con el texto genesíaco, quedan resueltos al exponer las cláusulas respectivas del mismo.

B) **El Paraíso y su descripción; el precepto: 8-17**

V. 8. « *Y había plantado el Señor Dios un jardín en Edén desde antiguo, y colocó allí al hombre que había formado* ». Muchas veces ocurre en esta descripción la voz *Edén* y no siempre en el mismo significado: en ocasiones designa una región, v. gr. en el v. 10 y en 4, 16; otras va precedida, como aquí, del prefijo ב equivaliendo á una expresión adverbial ó á un adjetivo: en delicias, delicioso: ¿cuál de los dos sentidos tiene la voz en nuestro pasaje? Muchos intérpretes apoyados en el v. 10 entienden el vocablo de la región ó país de Edén, que siendo de mayor extensión que el Paraíso mismo, daría cabida á éste dentro de sus límites. El Paraíso estaría situado en Edén formando parte de esta región; y el río del v. 10 tendría su nacimiento dentro del país de Edén, pero fuera del Paraíso. S. Jerónimo traslada la frase como espresión adverbial por un genitivo: paradisum *voluptatis:* el contexto da más bien á entender que el Edén era una región distinta y mayor que el Paraíso, pues del Edén salía el rio que regaba el jardin: tal locución sería impropia si el Edén y el Paraíso coincidían como coinciden si es expresión adverbial ó adjetiva. La voz siguiente מקדם tampoco es clara, pudiendo referirse ó al tiempo, como la entendió S. Jerónimo: *ab initio* [1], *desde antiguo, de tiempo atrás*; ó al lugar: *de la parte oriental*, sentido que completaría el dato precedente entendido como designación geográfica: « Dios plantó el Paraíso en la región de Edén, por su parte oriental ». Nosotros en éste último punto, preferimos la traslación de S. Jerónimo. Al añadir el texto que Dios puso allí al hombre, tácitamente da á entender haber sido criado en otra parte.

V. 9. « *É hizo Dios germinar de la tierra toda clase de*

[1] En las Cuestiones hebreas S. Jerónimo infiere de aquí una consecuencia extraña: que el Paraíso fué criado ántes del Hexámeron.

árboles deleitosos á la vista y buenos para comer ; y también el arbol de la vida en medio del jardin, y el arbol de la ciencia del bien y del mal ». Según la puntuación del texto, el arbol de la vida está situado en *medio*, es decir, en el centro del Paraíso: de la situación del segundo, ó del de la ciencia del bien y el mal nada se dice. Sin embargo, como en 3, 4 Eva le supone también en medio del jardin, surge la dificultad de conciliar ambos pasajes. Budde á quien posteriormente han seguido otros críticos, supone que en el relato primitivo solo se hablaba del arbol de la ciencia del bien y el mal, y que el segundo es interpolación posterior : Dillmann responde que ambos árboles ocupaban el centro: el P. Lagrange, sosteniendo que es imposible eliminar ni uno ni otro por ser igualmente esenciales á la historia, propone trasladar la conjunción *y*: « Jahve-Elohim hizo brotar del suelo todos los árboles agradables á la vista y buenos para comer; el arbol de la vida, *y* en medio del jardin el arbol de la ciencia del bien y del mal » ([1]). Pero aunque no pueda desecharse esta solución; no es necesario recurrir á ella, por no descubrirse motivo para exigirse al autor tal atildamiento de estilo que no pudiera escribir la cláusula tal como está, aunque la designación del lugar afecte igualmente á uno y otro arbol. Si en el escritor primero sería incorrecta la frase, también lo es en el supuesto redactor, y tanto más cuanto en éste último el lenguaje es más reflexivo: en uno que no tiene delante documento alguno, sino su concepción personal corre la pluma con más espontaneidad, y por lo mismo, á veces con algún desaliño.

Trátase solo, como es evidente, de las plantas del Paraíso, en cuya producción, importa mucho notarlo bien, únicamente interviene la acción divina. La descripción da principio por lo que había allí de más vistoso y constituía su principal hermosura, el arbolado. Entre los árboles habíalos de solo ornato, como son v. gr. las acacias; y también frutales que además de deleitar la vista con su belleza, suministraban sabroso alimento al paladar. Entre los de esta clase sobresalían dos: el arbol de la vida y el de la ciencia

([1]) *Revue biblique*, 1897, p. 343.

del bien y el mal. ¿Qué era el arbol de la vida y por qué llevaba ese nombre? El cap. 3 nos lo indica: era un arbol cuyo fruto poseía la virtud maravillosa de prolongar la vida, no solo sustentándola á la manera de los demás alimentos, sino evitando y previniendo aquellos achaques que al presente producen inevitablemente la muerte, como es sobre todo la vejez: tal vez sanaba también de venenos etc. Tal es la idea que el contexto de la historia hace concebir sobre la virtud de este fruto; pues al arrojar Dios del paraíso á nuestros primeros padres, Moisés pone en su boca estas palabras: « no sea que Adán tienda su mano y coja del arbol de la vida y comiendo de él viva perpetuamente ». Combinado este pasaje con el de 2, 17 donde se supone haber gozado nuestros primeros padres del don de la inmortalidad, infiérese que el efecto del arbol de la vida era mantener la vida inmortal. Hoberg (p. 55) no admite el valor de esta prueba; « porque por la culpa, dice, el hombre *se había ya entregado* á la muerte »: pero el contexto hace ver que el entregarse á la muerte ó verse privado de la inmortalidad consistía precisamente en *perder el acceso* al arbol de la vida; de suerte que el entregarse á la muerte era una consecuencia de haber renunciado por la transgresión, al derecho de alimentarse de aquel fruto vital.

No es tan extraño como á primera vista pudiera parecer, que el fruto de un arbol poseyera esa virtud maravillosa: vemos plantas medicinales de eficacia y propiedades muy singulares; si, pues, esto sucede en el estado de naturaleza caída, ¿qué estraño es que para el hombre inocente criara Dios con su omnipotencia un arbol cuyo fruto encerrara eficacia medicinal para penetrar en lo íntimo del organismo y rehacerlo en sus tejidos más fundamentales conservándolos en su lozanía ó restaurándolos cuando empezaban á perder su flexibilidad? ¿Qué descubre aquí la razon de repugnante ó absurdo?

Por lo que hace al arbol de la ciencia del bien y el mal, no puede explicarse del mismo modo ese nombre, como si se designara con él eficacia para producir la ciencia: un fruto material no puede iufluir directamente sobre el espíritu; y la razón de haber recibido aquel calificativo fué ó la descripción que de él hizo á Eva el demonio, ó el suceso desdichado que por disposición divina se siguió de haber gustado Adàn su fruto desobedeciendo el precepto de Dios. Por haber gustado ese fruto conocieron Adán y Eva los grandes bienes que perdían y el cúmulo de

males en que quedaron sumergidos. Con respecto al tiempo en que le fué dado este nombre al arbol, aunque se emplea para designarle ya en la primera descripción del Paraíso, no es porque desde entonces se lo impusiera Dios, pues semejante nombre puesto de antemano por el Señor, habría sido ya un principio de tentación; sino porque escribiendo Moisés en un tiempo en que era ya conocido bajo aquella denominación, pudo emplear una prolepsis. Y en efecto, en el diálogo con la serpiente, Eva le llama simplemente arbol « que está en medio del Paraíso ». El demonio es quien atribuye falsamente al arbol la propiedad de *abrir* ó *despejar* la inteligencia; y Dios después (3, 22) ratifica, aunque en sentido irónico, la expresión de la serpiente.

Vv. 10-14. Continúa la descripción del Paraíso; á las delicias de la vista y el gusto, agregábase la frescura de las corrientes. « *Y un río salía de Edén para regar el Paraíso, y desde allí se dividía en cuatro brazos. El nombre del primero era Pisón, el cual rodea toda la tierra de Hevila, donde está el oro, y el oro de aquella región es excelente: allí hay también el bdelio y la piedra oniquina. Y el nombre del segundo río es Gehon: éste recorre la tierra de Cus. Y el nombre del tercero Tigris que corre al oriente de Asiria; y el cuarto es el Eufrates* ». Moisés se propone aquí darnos con la exactitud posible la situación geográfica del Paraíso, señalando sus fronteras y definiendo cuidadosamente las regiones limítrofes conocidas del pueblo hebreo, á fin de fijar en lo posible la noticia de aquella venturosa mansión donde habían habitado nuestros primeros padres. Sin duda alguna que había quedado vivamente grabada su memoria en la humanidad primitiva y más en el seno de las familias patriarcales, llegando intacta la tradición hasta Moisés, el cual se creyó en el deber de trasmitir á su pueblo y al mundo entero tan venerando recuerdo. No pocos escritores, y entre ellos algunos católicos tienen esta descripción contenida en los vv. 10-14 como adición intercalada en la narración primitiva que del v. 9 pasaba al 15; pues, por una parte, separada la sección 10-14, el verso 15 es continuación natural del 9; y por otra este mismo verso y el 8 parecen indicar que el autor del capítulo se daba por satisfecho con la noticia sumaria que en ellos se da de la habitación destinada al primer hombre. Tal vez Moisés recogió de diferentes documentos las dos partes y las unió en su histo-

ria; pero tampoco es dificil explicar el origen simultáneo de ambos en la forma actual; pues muchas veces los escritores bíblicos hacen preceder á la descripción detallada de un suceso ó lugar, indicaciones sumarias del mismo.

La descripción misma no puede decirse oscura, ni complicada; es por el contrario clara y sencilla, breve y ordenada, por más que nosotros no podamos identificar sino por conjeturas, varios de sus elementos. 1° Del Edén, región total ó parcialmente exterior al Paraíso, salía un río, el cual 2° entraba en el jardin para regarlo á su paso: después (מִשָּׁם), es decir, recorrido ya y regado el Paraíso, 3° dividíase el raudal dando origen á cuatro brazos. Síguese la determinación geográfica por la designación precisa de esos ríos, las regiones que riegan y sus productos. Dos de los ríos son conocidos hasta nuestros días; los otros dos podían facilmente serlo en tiempo de Moisés, como también las regiones por ellos regadas y sus productos. ¿Lo eran en efecto? O lo que es lo mismo, ¿representan los accidentes geográficos por los cuales trata de fijar Moisés la situación del Paraíso, la topografía contemporánea al Éxodo, ó la de las edades primitivas? Claro es que para la época mosaica el Paraíso en su disposición de tal, había desaparecido siglos hacía; pero ¿había también variado el suelo donde tuvo su asiento? ¿habíanse alterado sus condiciones hidrográficas v. gr. y las de sus inmediaciones? En caso afirmativo, la descripción de Moisés nos dará la geografía *histórica* de la mansión de nuestros primeros padres; en caso negativo su geografía *física*. Examinando con algun detenimiento el fragmento, parece descubrirse que en parte habían desaparecido las condiciones primitivas y en parte continuaban invariables. Moisés dice que saliendo del Edén un caudaloso cauce para atravesar el Paraíso, después *se dividía* (ויפרד) en cuatro brazos; la forma del verbo indica tiempo pasado y condiciones no subsistentes ya. Infiérese de aquí, que pues el Pisón y el Gehón no aparecen jamás en la historia bíblica [1] tal vez habían desaparecido tambien por efecto de acci-

[1] Solo se mencionan en el Eclesiástico 24, 35-37, pero como término de comparación para argumento ageno á la historia.

dentes físicos ó geológicos. Igualmente parece inferirse que tampoco hay derecho á buscar en el Eufrates y Tigris el cauce común del cual eran derivación todos cuatro.

Si la existencia misma del Pisón y Gehón son inciertas, la circunstancia que se agrega en los vv. 11 y 12 sobre el curso de esos ríos tampoco puede constar con certidumbre; y ambas noticias son tal vez simplemente históricas. Por el texto original no puede dirimirse la cuestión; pues el participio סוֹבֵב puede muy bien referirse á tiempo pasado, por más que la Vulgata lo traslade en presente *circuit, circumit*.

Restan los rios Eufrates y Tigris é igualmente las regiones de Hevila y Cus, con sus productos y otros caracteres. Los dos grandes ríos subsistían en tiempo de Moisés como subsisten hoy; y aunque su curso hubiera sufrido algunas variaciones accidentales, su caudal, dirección y condiciones restantes debieron permanecer sensiblemente las mismas. Por lo que hace á las regiones de Hevila y Cus, Moisés habla de ellas como conocidas de sus lectores. La primera, además de registrarse en la Tabla etnográfica (10, 7. 29) y en la historia posterior (1. Sam. 15, 7), está caracterizada por productos que se suponen subsistentes y conocidos: « allí (se da) el oro; y el oro de aquella region (es) excelente »; Moisés agrega el *bdelio*, especie de resina delicada y aromática, y la piedra שֹׁהַם = *pálida*, llamada por los griegos ὄνυξ = *uña* por su color semejante al de esta excreción. Por lo que hace á la segunda, nada más frecuente en la historia israelítica empezando por la época mosaica: *cusita* era la mujer de Moisés ([1]). Infiérese del análisis expuesto que sea cual fuere la variación topográfica sufrida en parte por la región donde estuvo situado el Paraíso, subsistían en tiempo de Moisés numerosos elementos merced á los cuales podía señalarse con aproximación el lugar de su emplazamiento.

Mucho es lo que se ha escrito sobre el tan debatido problema acerca de la situación geográfica del Paraíso. En primer lugar, prescindiendo de los que colocaban el jardin fuera de la tierra, ó en alturas inaccesibles

([1]) Num. 12, 1.

de la misma, hay intérpretes que juzgan no deberse buscar en el Paraíso una región real. Ya entre los Padres y exegetas antiguos hubo algunos como S. Ambrosio y antes de él Tertuliano, los cuales siguiendo ó á Orígenes ó á Filón, no vieron en el jardín del Edén otra cosa que una descripción alegórica. Sin embargo, el enlace entre la descripción del Paraíso y la narración histórica de la caída de nuestros primeros padres es tan íntimo que no es posible negar la realidad de aquél sin comprometer gravemente la índole histórica de ésta. Por eso la generalidad de los Doctores y Padres antiguos tuvieron por herética la exposición alegórica. En nuestros días algunos críticos heterodoxos como Gunkel creen tiempo perdido el que se emplea en querer determinar la posición del Paraíso; no porque el propósito del escritor fuera el de ofrecer solo una alegoría, sino porque los datos geográficos que acompañan la descripción descansan en una concepción infantil y fantástica de la distribución hidrográfica de la tierra. El escritor bíblico se imagina erróneamente que los ríos principales del Universo tienen todos una fuente común [1]. Entre los modernistas, no pocos ó siguen esta explicación de Gunkel, ó renuevan la interpretación alegórica dándole un pronunciado caracter mítico. Pero el propósito de presentar á los lectores una verdadera descripción objetiva y real es tan trasparente por parte del escritor, que no es posible desconocer el caracter objetivo y geográfico de la sección 2, 10-14. Partiendo, pues, del supuesto indudable de que se trata de una descripción geográfica, las explicaciones que se han propuesto son muy numerosas por la dificultad que se halla en puntualizar la correspondencia entre los datos de la descripción y los de la geografía histórica conocida.

De esta dificultad hasta el presente no vencida surge espontáneamente un problema no idéntico, pero sí parecido al planteado por Gunkel y es, si el escritor bíblico estaría bien informado de la geografía de las regiones que describe como limítrofes y que pueden ilustrar al menos aproximadamente sobre la situación del Paraíso; ó si mezcló algunos elementos inexactos y hasta erróneos. Pero á parte de la inspiración divina, argumentos del orden natural persuaden de que no es posible duda prudente sobre este punto. De las dos clases de datos ilustrativos que Moisés presenta en su descripción, datos que habían desaparecido y pertenecían á la geografía histórica, y datos que permanecían aún; con respecto á los primeros podía estar perfectamente informado por la tradición patriarcal: y sobre los segundos por los conocimientos geográficos de su época. Moisés fué educado en medio de la cultura egipcia en un tiempo en que los viajes de exploración y las expediciones militares del Egipto alcanzaban una extensión más que suficiente para comunicarle informes geográficos detallados acerca de Caldea, Mesopotamia, Asiria y Armenia. Si nuestras noticias geográficas sobre la antigüedad no alcanzan á descubrir la correspondencia entre los datos mosaicos y la realidad en todos sus pormenores, la causa puede ser el cambio de nombres que ha podido

[1] *Die Genesis*, p. 7.

ener lugar en la designación de accidentes geográficos determinados. Además debe tenerse en cuenta que si bien Moisés supone subsistentes y conocidas de sus contemporáneos varias de las regiones que nombra en la descripción y también sus productos, puede suceder en primer lugar que ya para aquella época, pero, en segundo, mucho más para la nuestra, hubieran variado otras condiciones de la región paradisiaca y sus adyacentes, por ej. la unión de los cuatro ríos en un manantial común, la dirección del curso de estos etc. Por último, téngase presente que algunos productos v. gr. han podido cesar ó ser superados por los de otras regiones entonces aún no bien exploradas, de suerte que países caracterizados en aquella época por determinadas producciones y accidentes, ó también por la superioridad de unos y otros, más tarde hayan perdido esa característica. Así, pues, aunque los fundamentos para la solución del problema han de ser los datos suministrados por la letra y tenor del texto, no todos esos datos ofrecen el mismo grado de seguridad, y es preciso proceder de lo conocido á lo desconocido, de lo cierto á lo menos cierto. Los datos que Moisés suministra son: designación de ríos y relación mutua de los mismos; regiones recorridas por esos ríos y productos de tales regiones.

Sentados estos preliminares, veamos cómo por los datos de la descripción se ha tratado de fijar la posición geográfica del Paraíso. Naturalmente el criterio capital que ha guiado á los intérpretes ha sido la combinación de dos elementos que resaltan sobre todos en la descripción: la identificación indudable en dos de los rios, y la fuente ó cauce común que los enlaza á todos cuatro. Moisés habla del Eufrates y Tigris en tales términos que no es posible dudar son los mismos ríos que la historia ha conocido siempre bajo esos nombres. Al mencionar el Eufrates se contenta con nombrarle sin añadir determinativo ulterior; señal evidente de que habla del río de todos conocido con aquel nombre. Del Tigris (Hiddekel; en las inscripc. cuneif. *Idiglat*) solo añade que su curso se dirige « al oriente ó mejor, tal vez, en frente y á lo largo de Asiria », Tenemos, pues, una base completamente cierta; para determinar después los elementos restantes, lo primero que deberá hacerse es combinar el dato obtenido con otro indudable, la confluencia de ambos ríos en un punto común; y esto conseguido, proceder á determinar los otros dos rios que también han de satisfacer á condición idéntica, esto es, han de buscarse en las inmediaciones del Eufrates y Tigris como derivación del mismo cauce común á todos cuatro en su curso superior: al Norte de la confluencia deberá colocarse el Paraíso; puesto que la doble bifurcación del cauce común solo da principio después de recorrido el Paraíso (משׁם = *después* de atravesado aquel) y el curso de los rios va sensiblemente de Norte á Sur.

¿ Pero dónde buscar la confluencia? El sentido obvio del texto parece indicar que la unión ó cauce común de los rios debe buscarse en el principio de su curso; pues el verso 10 dice que « de la región de Edén partia un rio que atravesaba el Paraíso, dividiéndose *después* en los cuatro

ramales Pisón, Gehón, Tigris y Eufrates». Mas aquí ocurre una doble dificultad: el Tigris y el Eufrates no tienen un origen ó fuente común: mucho menos se descubre en sus cercanías río alguno que recorra un trayecto antes de dar fuente común á aquellos dos ríos. Hoberg resuelve el conflicto advirtiendo que en la narración se suponen sí subsistentes los cuatro ríos derivados del cauce que atravesaba el Paraíso y les daba origen, pues de ellos se habla en presente; pero no el cauce mismo preliminar y sus cuatro bocas: de esta última disposición geográfica del suelo se habla en pasado dándose á entender que desapareció con el Paraíso mismo (1). Según eso, es verdad que el Eufrates y el Tigris, el Pisón y el Gehón no tienen hoy ni tenían ya en tiempo de Moisés un origen común, pero le tenían cuando subsistía el Paraíso. La geografía misma actual lejos de oponerse, se armoniza sin gran dificultad con la primitiva; pues el Eufrates y el Tigris á los principios de su curso llegan á aproximarse tanto que no excede de 2000 pasos la distancia que los separa. ¿Por qué no pudieron un tiempo estar unidos? ¿Y por qué el trayecto anterior no podría representar un espacio en el que corrían unidos formando el cauce que del Edén penetraba en el Paraíso y le recorría? La disposición física actual puede muy bien ser efecto de trastornos producidos en aquel suelo por algún accidente físico, un terremoto, una erupción, un hundimiento ó elevación del terreno etc. Hasta aquí no se descubre dificultad alguna grave.

En cuanto al Pisón y al Gehón, Moisés los notifica por las regiones que recorrían sus aguas: el Gehón regaba el país de Cus, el Pisón el de Havila, « región, continúa el texto, abundante en oro muy escogido », y también en resinas y piedras preciosas. Los antiguos siguiendo á Josefo vieron en el Gehón al Nilo, que efectivamente recorre la Etiopía ó región de Cus: en el Pisón el Ganges, río de la India, país abundante en metales, piedras y aromas preciosos, y de donde se traían estos objetos á Jerusalén ya en tiempo de Salomón. A la dificultad que desde luego ocurre: ¿cómo el Nilo y Ganges podían ni en tiempo de Moisés ni nunca, tener un origen común y que además estuviese unido ó cuando menos próximo á los del Eufrates y el Tigris? respondían los antiguos, entre ellos no pocos Padres y de primer orden « que el origen ó fuentes del Ganges y el Nilo eran las mismas que las del Eufrates y Tigris; pero que por secretas vias subterráneas tomaban direcciones tan diversas hasta venir á salir de nuevo á la superficie en Africa y en la India » (2). Los

(1) *Die Genesis,* p. 33.

(2) « Sed ea flumina quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi esse sub terras, et post tractus prolixarum regionum, locis aliis erupisse, ubi tamquam in suis fontibus noti esse perhibentur. Nam hoc solere aquas facere quis ignorat? » S. Agustin, *De Gen. ad litt.*, cap. 7. — De un modo semejante se expresa Teodoreto *Quest. 29 in Gen.* — Entre los escritores célebres de la Edad Media que mantuvieron con resolución y defendieron con gran copia de argumentos la opinión de Josefo y de los

modernos se han burlado no poco de esta explicación, y algunos incrédulos han trasladado concepción tan peregrina al mismo escritor bíblico, originándose de aquí la imputación de puerilidad contra Moisés que oímos á Gunkel. Pero por lo que hace á Moisés, el texto no da fundamento ninguno á tal imputación; porque las regiones de Cus y Havila por las cuales da á conocer los ríos Gehón y Pisón seguramente no representan en la mente de Moisés la Etiopía y la India, sino regiones vecinas á Caldea ó Mesopotamia. Si en el pensamiento de Moisés el Gehón fuera el Nilo, una vez que se propuso darlo á conocer por un país regado con sus aguas y conocido de los israelitas, lo natural era que nombrase á Egipto de donde acababan de salir. Además si se tratara del Nilo, Moisés, para darlo á conocer, no recurriría á otro objeto como á más conocido: procedería como con el Eufrates contentándose con nombrarle. Por último, y esta consideración puede extenderse al Ganges, ¿cómo es creible que Moisés, tan instruido « en toda la ciencia de los egipcios » abrigara la creencia de que esos ríos y en especial el Nilo que veía correr y por espacio de centenares de leguas, en dirección diametralmente opuesta al Tigris y el Eufrates, tenían con ellos una fuente común?

Por causa de esta dificultad, ó mejor, absoluta imposibilidad de identificar al Nilo con el Gehón y al Ganges con el Pisón, ya algunos intérpretes antiguos buscaron la correspondencia del Pisón y Gehón en dos ríos próximos al Tigris y el Eufrates, aunque tropezaban con la dificultad de las regiones y los productos señalados por Moisés. El mismo procedimiento siguen muchos modernos y muy doctos, como v. gr. el Dr. Hoberg para quien el Gehón es el Araxes y el Pisön el Cur (Cyrus) que nacen en las montañas de Armenia cerca del Eufrates aunque desembocan en el Caspio. En cuanto á la comunidad de origen, se explica lo mismo que con respecto al Tigris y Eufrates: la tuvieron mediante el Eufratres en otro tiempo aunque no ahora. Con respecto á las regiones, Havila es para Hoberg la Cólquida, que se extiende entre el Eufrates y el mar negro (Ponto euxino), región célebre en la antigüedad por sus metales preciosos, y que llega por occidente hasta el Caspio. El país de Cus, regado por el Gehón debe buscarse, dice Hoberg, cerca del Ararat: allí habitaron primitivamente los cusitas con Cus y Cam; y aunque despues se derramaron por Asiria y Caldea fundando fuertes imperios, el nombre de Cus se ex-

---

antiguos se cuenta el erudito Malvenda (O. P.) en su libro *De Paradiso voluptatis*. « Ista disputatio (escribe p. 144) de Phisonte et Geone eo potissimum spectavit ut Phisontem *Gangem*, Geonem vero *Nilum* esse clarissimis ex auctoribus et rationibus ostenderemus ». Y en la p. 158 y sigg. sostiene la tesis de que « el Paraíso terrestre ó jardin de delicias fué plantado por Dios en *alguna región de la India oriental* ». A la dificultad sobre la posición geográfica de los cuatro ríos responde como S. Agustin y los antiguos (Malvenda, *De Paradiso voluptatis*, Romae, 1605).

tendió al conjunto de todos esos países desde Armenia [1]. Otros intérpretes no se preocupan tanto de puntualizar las regiones y productos; porque dada la subordinación de lo accesorio á lo principal, lo que importa es buscar dos ríos próximos en sus fuentes á las del Eufrates y Tigris. Además ¿qué extraño es hayan cambiado nombres y condiciones de países y tierras?

Las explicaciones propuestas por Hoberg y Hetzenauer son probables; pero la dificultad de no tener el Tigris y Eufrates fuentes comunes, lo problemático de que las tuvieran en otro tiempo, y la imposibilidad de designar el río ó cauce que debía preceder á la fuente común, condiciones todas indispensables para satisfacer á los datos del texto, hizo ya que escritores distinguidos de los siglos 16 y 17 abandonaran toda tentativa de interpretación basada en la comunidad de origen de los cuatro ríos, é impelió á buscar otras vías de satisfacer al texto mosaico, señalando el manantial ó cauce común en un punto de encuentro del Tigris y el Eufrates no en su origen, sino durante su curso. « Cum Tigrim et Euphratem, escribía Pereira, liquido constet ex diversis fontibus oriri, quod Moises inquit eos dimanare ex unico flumine quo rigabatur Paradisus, non aliter videtur posse intelligi quam ut per unum illud flumen significetur locus ille in quo Tigris et Euphrates mistis aquis simul coëunt et aliquantisper unius fluminis instar se habent » [2]. Este es el fundamento en que se apoya la mayor parte de las explicaciones propuestas desde la época indicada, y sobre todo las que proponen los intérpretes contemporáneos. Según Pereira el río que viniendo de Edén entraba en el Paraíso, y del que luego se derivan el Eufrates y el Tigris, no era un manantial que precediera al curso total de estos ríos constituyendo sus fuentes: era el cauce común, tal cual existe hoy y ha existido siempre, donde confluyen ambos en su curso inferior, y por el cual corren unidos largo trecho hasta volver de nuevo á separarse conservando los mismos nombres. La porción de estos dos ríos que así separados en su curso final corren á desembocar en el golfo pérsico nos da dos de los cuatro ríos que según el texto mosaico arrancaban del río del Edén. Tenemos pues el cauce común previo ó rio único del Paraíso, mas dos de los cuatro ramales que de él se derivan: el Tigris y el Eufrates. El Pisón y el Gehón estarán formados por dos nuevas derivaciones que vuelven á segregarse ó de solo el Eufrates, ó de solo el Tigris, ó una del primero y otra del segundo, en lo que todavía les resta de curso hasta el mar. La región de *Cus* estaba situada en el extremo meridional de la Caldea: y en efecto, allí vemos acantonarse las primeras tribus camitas procedentes de Cus: allí se levanta « Nemrod hijo de Cus » y allí establece su imperio. El país de Havila llamado así ó de tribus también camitas (Gén.

(1) Hoberg, *Die Genesis,* p. 36 y 37. La misma explicación que Hoberg propone Hetzenauer, *Theol. bibl.*, t. I, p. 24, y *Comment. in Gen.*, pp. 52-55.

(2) *Comment. et Disput. in Gen.*, lib. 3 (t. 1, p. 349).

10, 7) ó de jectanitas (Gén. 10, 29. 30) debió tener su princípio por allí cerca, hacia la embocadura del Eufrates y Tigris y por lo mismo también del Pisôn : quizá en las arenas que arrastraban sus aguas se encontraba el oro de que nos habla Moisés. Causará tal vez extrañeza esta explicación del origen no simultáneo y en un punto, sino sucesivo y en varios, que señalamos á los dos últimos ríos, por no parecer conforme al v. 10 de la descripción mosaica; pero obsérvese que Moisés no dice que los cuatro ramales se desgajan del cauce común simultáneamente : solo dice que « una vez salido el cauce del Paraíso da origen á cuatro ramales ó brazos » condición que queda cumplidamente satisfecha con la explicación propuesta.

Los intérpretes posteriores inclusos los contemporáneos han añadido poco ó nada á la explicación de Pereira. Delitzsch busca el emplazamiento del Paraíso en el curso medio del Eufrates y Tigris, « donde al presente convergen más próximos ambos ríos » ([1]). Un sistema de canales ponía allí en comunicación á uno y otro convirtiéndolos en un cauce común: he aquí, segun Delitzsch el río que partiendo de la región de Edén cruzaba el paraíso fecundándole con sus aguas. Con respecto á los cuatro ríos derivados del cauce, el primero es el Pisânu ó Pallakopas, canal que derivado del Eufrates á la altura de Tintira-Babel (32°, 30′ lat. N.) corría sensiblemente paralelo al mismo río en su ribera occidental hasta desembocar en el golfo pérsico. El segundo el Guchânu (Guchon, Geon); otro canal semejante al Pallakopas, pero situado á la ribera oriental del Eufrates. Su punto de arranque venía á caer al Sur y no lejos de Tintira Babel, incorporándose de nuevo después de su curso, al río que le dió origen. El tercero es el Tigris, el cual desde el punto donde terminaba el sistema de canales trasversales corría independiente hasta el mar, que antiguamente subía mucho más arriba del actual Schatt-el-Arab ([2]): el cuarto el Eufratres.

Aun suponiendo correcta en lo restante la construcción de Delitzsch, ofrece las siguientes dificultades : 1) convierte el cauce primordial, que, segun el texto, es *un río,* en un *sistema* ó *conjunto* de canales. 2) Hace del Pisón y Gehón *canales artificiales,* cuando el autor evidentemente los describe como *ríos naturales,* pues el Paraíso es anterior al hombre. 3) Da una dirección *trasversal* á la corriente del cauce primario, el cual, según el texto, ni es una comunicación (mucho menos artificial !) del Eufrates y el Tigris, ni lleva dirección trasversal á ellos. 4) Prescinde de la verdadera confluencia de los dos ríos en su curso inferior sin fundamento suficiente ; pues no parece serlo la hipótesis de una elevación del golfo pérsico que alcanzase una altura superior á dicha confluencia.

([1]) *Wo lag das Paradies?* p. 64.

([2]) « Der erste Euphratarm ist der *Pisánu*... der zweite der *Guchânu* ... der dritte... der Tigris... der vierte der Euphrates » (p. 78). En la p. 68 se identifica al *Pisânu* con el Pallakopas, y en la p. 70 al *Guchânu* con el Schatt-en-Nil.

El P. Hummelauer propone una explicación singular. Dando á la voz ראש el significado de *embocadura,* y al verbo פרד el de *difundirse,* supone que Moisés no quiere decir que del cauce común se disgregaran simultánea ó sucesivamente los rios; sino que al salir del Paraíso *se difundían* sus aguas en una vasta llanura, y que en ese remanso desembocaban los cuatro ríos Euleo, Coaspes, Eufrates y Tigris (1). En efecto, dice, sabemos que en la antigüedad el golfo pérsico llegaba mucho más arriba que al presente, mezclando las aguas marinas con las dulces y formando una extensa ría que era llamada *río salado.* Pero esta explicación hace violencia al texto y á la lengua: *desembocar* no es *tener su origen* ó *derivarse* como lo expresa el texto; ni la voz ראש = cabeza ú origen significa desagüe ó embocadura: un remanso que *recibe* cuatro rios no es un cauce que se *divide* ni se *extiende* en cuatro brazos. Novísimamente el Dr. Riessler acaba de proponer otra explicación fundada en el mismo principio filológico del significado de ראש combinado con algunos datos históricos y geográficos. El Paraíso estuvo situado en la región llamada en las inscripciones cuneiformes Bit-Adini = Beth-Eden, que cae entre el Eufrates y el Belich. El Gehón no es otro que el Chaboras pues ambas voces significan unión, enlace. El Pisón es en consecuencia el Belich, tributarios ambos del Eufrates. Sigue luego un largo trayecto de este gran río y por fin viene á desembocar en él el Tigris. El cauce que riega y atraviesa el Paraíso está formado por el curso superior del Eufrates: fuera ya del Paraíso *recibe* y *lleva sus propias aguas;* luego las del Belich y del Chaboras, y por fin, las del Tigris (2). — La explicación del Dr. Riessler ofrece estas dificultades. 1ª No da significado idóneo á la voz ראש; no señala sino tres ramificaciones del cauce común, pues decir que el Eufrates al salir del Paraíso recibe sus propias aguas no es señalar una de cuatro ramas *disgregadas* del cauce central; coloca á inmensa distancia dos de los ríos que deben estar próximos; y por fin hace á los ríos no derivaciones, sino afluentes del manantial común.

La exposición y análisis de las explicaciones sobre la situación y emplazamiento del Paraíso hace ver que la más satisfactoria ó menos difícil es la propuesta por Pereira: el cauce común que despues de atravesar el Paraíso se destribuye en cuatro brazos no es un rio en su primer origen, sino la confluencia de dos que primero han corrido separados, el Eufrates y el Tigris: los cuatro brazos que de ese cauce se derivan están formados por nuevas separaciones en cuatro ramas: dos de ellas son los mismos Eufrates, Tigris nuevamente separados, y otros dos que no pueden puntualizarse con exactitud. Las regiones geográficas bañadas por ellos han de buscarse en el curso inferior de los dos grandes rios de la Mesopotamia. — Dos dificultades parecen oponerse á esta interpreta-

(1) *Comm. in Gen.* p. 135-138.

(2) *Theol. Quart.* 1908, 2ª entr. Para formarse idea de la situación geográfica de cada rio, así como de la región Bit-Adini, véase el Atlas de Hagen, carta 5ª.

ción: la primera, que el texto parece dar á entender en el v. 10 se trata de un río único y en su primer origen, no de la confluencia de dos; la segunda, que el Eufrates y Tigris, derivados del cauce común, se describen y proponen no como segmentos breves del curso total de estos grandes ríos, sino como ríos cuyo curso empieza al desgajarse del cauce para recorrer su carrera completa. Y en efecto, del Tigris, despues de desgajado del cauce común, se dice que corre por frente de la Asiria. Estas condiciones no quedan satisfechas en la explicación: el cauce común viene después que el Eufrates y el Tigris han recorrido las cinco sextas partes de su curso, en Uru, Ur, hoy Mugheir. Por la misma razón, el Tigris en la porción de curso que le resta después de su separación del cauce común, no corre de frente ó á lo largo de la Asiria: esta provincia ó región está situada á gran distancia y en el curso superior del río.

Pero las demás explicaciones ofrecen dificultades todavía más graves.

V. 15. « *Tomó, pues, el Señor Dios al hombre y le puso en el jardin de delicias para que lo cultivase y guardase* ». Preparada habitación tan espléndida como la que acaba de describirse, condujo Dios al primer hombre á ella, no solo para que la ocupase sino también con el fin de que la guardase y cultivase. Del tenor del texto se infiere que el Paraíso fué plantado y exornado no antes de la obra hexamérica, ni siquiera antes de la creación de Adán, sino tal vez después; de lo contrario no se vé por qué hubiera Dios de criar á Adán fuera del Paraíso, pues Eva fué formada en él. Cuando Moisés añade que Dios impuso al hombre la ocupación de cultivar el Paraíso, no debe entenderse esta expresión de trabajo por vía de apremio y para satisfacer á la necesidad del sustento: pues al fulminar después de la culpa su sentencia contra Adán, uno de los castigos que le impone es el de « comer el pan con el sudor de su rostro ». La diferencia entre ambos estados consiste en que en el Paraíso Adán habría trabajado parte por entretenimiento, parte para ejercicio corporal y ocupación honesta, por no vivir en una ociosa inacción; pero la tierra no habría sido ingrata á su cultivo dándole en vez de frutos « zarzas y espinas » como después del pecado, cuando necesitó arrancar de la tierra el sustento á fuerza de trabajo y fatiga. La guarda puede referirse ó á la conservación del orden y belleza con que Dios había dispuesto árboles y flores en forma de ameno jardin, ó á impedir los daños que pudieran causar algunos animales.

Vv. 16. 17. « *Y el Señor Dios impuso un precepto sobre Adán diciendo: de todos los árboles del Paraíso comerás* (podrás comer); *pero del arbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque en el día en que comieres de él morirás* ». El precepto que impone aquí Dios á Adán no pertenece á la ley natural: á ésta en su integridad está obligado por la simple dependencia en que como criatura estaba de Dios aunque nada extraordinario ó sobrenatural le hubiera concedido. El precepto positivo de no comer del arbol fué en señal de vasallaje por la concesión del Paraíso y demás dones gratuitos. No va dirigido á solo Adán y Eva como individuos, sino como cabezas y representantes de toda su posteridad, pues la amenaza en caso de desobediencia se ejecutó y sigue ejecutándose en la humanidad entera. Al precepto acompaña una sanción terrible: la pena de muerte. No se entiende ésta de la muerte del alma, como equivocadamente lo infirieron algunos intérpretes por ver que Adán no murió inmediatamente después de su desobediencia: tampoco es el sentido que Adán moriría de hecho luego de la transgresión; el sentido legítimo es: serás mortal, incurrirás en la condición de la mortalidad de que ahora estás exento. Este sentido es claro por el contexto de la sección; Adán no incurre la muerte al punto de su desobediencia; pero es echado del Paraíso y Dios le cierra el paso al arbol de la vida « para evitar que comiendo de él viva perpetuamente ». Según eso, por medio del fruto de ese arbol que estaba á su disposición mientras habitaba el Paraíso, podía Adán prolongar indefinidamente su vida: podía y tenía en su mano *no morir*, poseía la immortalidad negativa, hasta que llegara el tiempo en que según la ordenación de Dios fuera trasladado al cielo á entrar en posesión de la inmortalidad positiva *no pudiendo morir.*

C) **La creación de la mujer: 18=24**

V. 18. « *Y dijo Dios: no es bien que el hombre esté solo: haréle un auxiliar á su semejanza* ». La ejecución de la obra declara que el auxiliar de que se trata es el de una pareja complementaria en sentido fisiológico, físico y moral, es de-

cir, por la unión conyugal. Ese auxiliar complementario es designado por Dios como *simétrico* á Adán כנגדו = quasi e regione eius, porque en efecto la mujer es un complemento del varón no solo por ser de su misma especie sino porque además corresponde maravillosamente á las necesidades é inclinaciones más íntimas del hombre, tanto en el sentido físico como sobre todo en el moral. Tratándose del hombre como ser visible y parte de la creación visible, esa simetría y complemento que el varón halla en la mujer, es seguramente del orden fisiológico; pero no son los vínculos de ese orden los únicos ni los más elevados que enlazan al varón y á la mujer. El hombre no es un simple animal: es un ser muy superior y en el cual el organismo corpóreo, informado por el alma, constituye una unidad sustancial donde predomina la vida y las afecciones morales; por eso, si bien entre los dos sexos existen los lazos sensibles ordenados á la procreación de la prole, esos lazos sin embargo están subordinados y sirven de instrumento á afinidades mucho más nobles, las afecciones del espíritu y los vínculos del alma, á cuyo conjunto, distribuido con recíprocas relaciones en varón y hombra, se extiende, no menos que al organismo y propiedades fisiológicas, la característica de cada sexo.

V. 19. « *Y habiendo el Señor Dios formado de la tierra todos los animales del campo y todas las aves del cielo, presentólos á Adán para ver qué nombre les imponía: y el nombre de todo animal viviente impuesto por Adán, ese es su nombre propio* ». « Cuál es el enlace de este verso con el que le precede y el que le sigue? A primera vista parece expresar la primera parte en la ejecución de la obra anunciada en el v. 18: Dios quiere buscar para Adán una compañía proporcionada, una pareja que corresponda á sus instintos y afecciones: con ese fin hace un ensayo mandando desfilar delante de Adán las diferentes especies de animales para ver si entre ellas encuentra ese complemento, pero en vano; Adán contempla y se hace cargo de los animales presentados, los designa con nombres adecuados, pero en ninguno descubre las cualidades del auxiliar que le conviene. Solo cuando en la segunda tentativa le pone Dios

delante á Eva exclama enagenado: ¡ésta es la que satisface plenamente á mis aspiraciones! Según esta explicación la escena del v. 19 representaría el primer paso de Dios en la ejecución de sus designios de buscar á Adán un complemento, paso que podría haber resultado definitivo si Adán se hubiera satisfecho con alguna de las especies presentadas, y que si fracasa obligando á Dios á nueva tentativa, es por el retraimiento de Adán. Analicemos esta interpretación. Desde luego hace de Dios un ser imprevisor, impotente, desconocedor de los seres que él mismo ha criado, pues por lo mismo que tantea semejante resultado, cree posible y aun probable una sociedad antropotérica. ¿Cabe semejante concepción del Criador en el autor de los primeros capítulos del Génesis? Tal vez se objete que no se trata del autor de la Cosmogonía, sino del Jahvista, muchos siglos anterior á él y que no posee la noción de un Dios trascendente. Pero el Dios de este escritor ¿no es también el criador de las plantas, animales y hombres lo mismo que el del cap. 1.? ¿cómo, pues, ignora las relaciones que enlazan al hombre con los animales? ¿cómo cree á estos capaces de satisfacer las aspiraciones físicas y morales de aquel; entablándose entre Adán y una hembra de la fauna que le rodea la sociedad conyugal y luego la doméstica? Pero hay más. Ya hemos visto en el v. 7 el concepto altísimo que el autor de la sección abriga sobre la dignidad humana, y sobre el rango que al hombre corresponde en la escala de la creación: no solo en el cuerpo le distingue y pone por encima de todo el resto de los seres creados haciéndole objeto de una producción peculiar y exclusiva, sino que además distingue todavía cuidadosamente dos actos en la operación productora del hombre con su doble término correspondiente, siendo el segundo de ellos el alma espiritual, superior á la materia é independiente de ella en su ser. ¿Es posible que á renglon seguido presente al hombre como igual á los demás animales, pudiendo estos aspirar al honor de compartir con él los vínculos de unión y sociedad la más íntima y afectuosa que puede concebirse? Todo el mundo ve que semejante interpretación funde en uno conceptos incompatibles; y es

menester buscar otra explicación del enlace entre la última cláusula del v. 20 y el doble episodio que la precede y subsigue. La explicáción es que el v. 20 no es sino un ingenioso epifonema del escritor para pasar á la creación de la mujer (¹). Y en efecto, la presentación de los animales á Adán en 19 y 20 no es para que éste busque entre aquellos su pareja sexual, sino para que *les imponga nombre*, siendo por lo mismo reconocido como señor de toda la creación animal.

V. 21. « *Y el Señor Dios hizo caer sobre Adán un letargo profundo y durmióse: y tomó* (Dios) *una de sus costillas y cerró carne en su lugar* » ; es decir, cerró el vacío con carne, construcción hebrea recíproca á la observada en 1, 21. ¿Por qué siguió Dios este procedimiento y no extrajo la costilla estando Adán en estado de vigilia? Porque siempre habría tenido algo de innatural, violento y extraño; mientras infundiendo en Adán aquel profundo sueño ó enagenamiento, pudo Dios fácilmente ejecutar aquella operación, contraria de suyo y costosa á la naturaleza. Procedió Dios como proceden los médicos ú operadores en operaciones dolorosas y cuando es preciso penetrar en las vísceras del doliente. Pero la acción de Dios al extraer de Adán una de sus costillas suscita una dificultad: ó ántes de la operación era deforme nuestro primer padre, ó lo quedó despues. Ni lo era ni lo quedó; porque á la manera que al extraer la costilla, con ésta extrajo carne, así al cerrar el vacío con carne á la carne agregó otra costilla. Ni puede replicarse que en tal caso la operación fué inutil; porque para el fin que Dios se proponía, la extracción era indispensable: el fin intentado por Dios lo declara el verso siguiente (²).

(¹) Sin embargo la explicación de Wellhausen no es invención suya: el pensamiento está ya en Cayetano, el cual supone (erróneamente) que si no se admite la explicación alegórica de la historia paradisíaca por él propuesta, se sigue la necesidad de explicar en ese sentido craso el episodio de la presentación de los animales.

(²) Para Hoberg no tienen sentido todas estas cuestiones ó muchas de ellas, porque según él, Adán quedó sumergido en el éxtasis en el momento de ser creado, y solo vuelve en sí despues de los acontecimientos del cap. 2. Véase *Die Genesis* pp. 3. 4; 39. 40.

V. 22. « *Y el Señor Dios fabricò la costilla que había tomado de Adán en una mujer y la condujó á Adán* », es decir, se la presentó. He aquí descubierto el misterio de haber querido Dios emplear en la creación de la mujer procedimiento tan extraño: quiso que la mujer fuera de la sustancia misma, no ya específica sino numérica del hombre á fin de que en ambos brotara una afección recíproca tan íntima que no tuviera semejante en toda la naturaleza, como que su principio y su término era la misma carne única, distribuida en dos personas. Forman el varón y la mujer un principio único de propagación de la especie: por eso el uno busca en el otro un complemento indispensable del apetito innato de conservación perpetua que experimenta todo ser, y con mayor anhelo los más nobles. Con el fin, pues, de que ese anhelo de perpetuidad fuera sugerido con mayor eficacia, y ejecutado con más suavidad, fabricó Dios á Eva de la carne de aquel á cuya unión conyugal estaba destinada. Cierto que en los consortes ordinarios no tiene lugar cognación tan íntima antes de la unión matrimonial; pero existen los efectos de la misma; pues la mutua inclinación de los sexos que con tanta vehemencia y suavidad se deja sentir, reconoce por causa aquella identidad primordial de carne en Adán y Eva. Altísimos fueron, pues, los fines que Dios se propuso al formar á la mujer de la carne del varón. La sociedad conyugal, la más fundamental, la más íntima, la más trascendental y la más tierna de las sociedades humanas, exigía una base proporcionada; y ninguna mayor que la identidad de masa orgánica, principio de afecciones que reflejan idéntico origen y tienden á idéntico término. Formada Eva, Dios se la presenta á Adán, como lo había hecho con los animales, pero con un fin totalmente diverso. Vv. 23-24 « *Y dijo Adán: ésta ahora, hueso de mis huesos y carne de mi carne. A ésta se la llamará varona porque ha sido tomada del varón. Por esta causa abandonará el hombre á su padre y á su madre para adherirse a su mujer y ser los dos una carne* ». Habían desfilado delante de Adán grande muchedumbre de animales sin que en ninguna de sus especies hubiera descu-

bierto compañía acomodada á sus instintos, ó que pudiera satisfacer sus aspiraciones fisiológicas ni morales; pero cuando vuelto en sí del enagenamiento que Dios envió sobre él para formar á Eva, vió á ésta frente á sí, siente brotar en su ser una misteriosa simpatía hacia la mujer, la simpatía connatural de la especie, realzada por la tierna afección del consorte y exclama: « ¡ahora sí! la que esta vez se me pone delante, no es ya como las figuras anteriores »: y poniéndole nombre como lo había hecho con los animales, continúa: « ésta es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne: á ésta ha de llamarse varona, mujer, porque ha sido tomada del varón ». Indudablemente, ó al tiempo mismo de la formación de Eva, ó inmediatamente despues de terminada, Dios revela á Adán el origen y destino de la mujer, pues de otro modo es imposible explicar la noticia del suceso en el primer hombre. Efecto de esa revelación son la expresiones en que prorumpe Adán al ver á Eva en frente de sí.

Aunque para significar el enajenamiento el texto emplea la voz *tardemah*, cuyo significado primario es sueño profundo, no obstante, como el término puede también significar éxtasis y así trasladan la voz los alejandrinos, S. Agustin y otros intérpretes prefieren ver en el accidente no un letargo, sino un enajenamiento místico y sobrenatural que no privó á Adán de todo conocimiento, sino solo del sentimiento del dolor. Al nombre hebreo אִשָּׁה ninguna equivalencia puede convenir mejor en castellano que el término *varona*, que guarda con el masculino *varón*, la misma relación que אִשָּׁה con אִישׁ. A continuación explana el texto las consecuencias de la afección que Adán siente brotar hacia Eva: « por esa causa, es decir, por ser la mujer compañera del varón, complemento de sus afecciones morales y de sus necesidades fisiológicas, dejará el hombre padre y madre para unirse á su mujer y ser los dos una carne », un principio de propagación de la especie. El original היו לבשר אחד es literalmente *haránse, resultarán* (los dos) una carne: designa gráficamente la unión conyugal. No expresan estas palabras la adhesión de cualquier varón á

cualquiera mujer, es decir, simplemente la afección de los sexos, sino la del marido á su mujer legítima. Eva había sido destinada por Dios para consorte de Adán; este auxiliar y este complemento fisiológico y moral del matrimonio había buscado Dios para Adán en la mujer, y este mismo es también el alcance propio del nombre אִשָּׁה aplicado por Adán á Eva, como lo manifiesta con entera claridad el último inciso: « para ser ambos una carne ». Pero las palabras del v. 24 ¿son palabras de Adán ó lo son del escritor que aplica al matrimonio en general las relaciones descubiertas por Adán entre sí y la mujer? ¿Es probable en boca de Adán la mención de « padre y madre », frase que supone hábito de contraer matrimonio dejando los cónyuges la casa paterna para constituir nueva familia? ¿es creible que en seguida de su creación concibiese Adán el matrimonio bajo esa forma? Estos fundamentos pudieran hacer creer que en efecto las cláusulas del v. 24 son más bien del escritor sagrado, sobre todo si se observa que el autor del Génesis con mucha frecuencia suele mezclar con la historia reflexiones propias sobre el origen de proverbios, máximas, parajes etc. en relación con acontecimientos que va relatando, y que de ordinario emplea la partícula עַל־כֵּן para enlazar sus reflexiones con la serie del relato, como en 10, 9; 16, 14; 20, 31 etc. El pasaje 19, 5 de S. Mateo donde Jesucristo recita el v. 24 es ambiguo y no decide la cuestión por no expresarse con distinción el sujeto del verbo εἶπεν; pero el Concilio de Trento, Sesión 24 se expresa en estos términos: « Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum *primus humani generis parens, divini spiritus instinctu* pronuntiavit cum dixit: hoc nunc os ex ossibus meis..... quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem » significando al propio tiempo que éste es también el sentido de las palabras de Jesucristo en S. Mateo: Dios por Adán es quien habla en el v. 24. El texto mismo genesíaco bien considerado á la luz de estas declaraciones confirma su exactitud; porque Adán no podía conocer el origen y destino de Eva sino merced á una revelación divina; la cual continúa ilustrándole cuando sus labios

manifiestan los conceptos de su mente obtenidos por esa vía ([1]).

En el pasaje citado de S. Mateo y paralelos Jesucristo descubre en estas cláusulas un sentido todavía más fecundo; pues respondiendo á los fariseos sobre la indisolubilidad, se remite á nuestro pasaje suponiendo que ya en él queda establecida y consagrada aquella propiedad; pues citado el texto concluye de él: «lo que Dios unió, no lo separe el hombre». No deja de ofrecer alguna dificultad este lacónico razonamiento de Jesús: ¿cómo de haber sido Eva destinada por mujer á Adán y aun de haberla éste aceptado por tal se sigue la perpetuidad é indisolubilidad de ese vínculo? ¿por qué no podría cambiarse esa relación cambiando las circunstancias? ¿cuál es la cláusula del texto genesíaco que lleva envuelta esa prohibición? Jesucristo la expresa con tota distinción: es la *unidad de carne* consumada entre los cónyuges y por institución divina: Dios mismo es quien destina el matrimonio á constituir el varón y la mujer *una sola carne;* por otra parte no se descubre en el episodio disposición alguna divina que limite ó restrinja esé primero y fundamental estatuto: no hay, pues, derecho á modificar la norma una vez establecida por Dios: quién es el hombre para hacer tal modificación? lo que *Dios* unió, no puede en manera alguna separarlo el hombre.

V. 25. «*Y estaban ambos, Adán y su mujer desnudos y no se ruborizaban*». He aquí el complemento de la dicha que Adán y Eva disfrutaban en el Paraíso. Moisés nos ha descrito la amenidad del jardin que el Señor les había destinado por habitación; lo delicioso de sus frutos, la frescura de sus aguas: ahora termina su descripción agregando un rasgo de orden más elevado: Adán y Eva á pesar de hallarse desnudos, no experimentaban el rubor natural á semejante situación; argumento patente de la subordinación del apetito inferior al imperio de la razón. Y en efecto; ¿cuál podía ser la causa ó principio de tal impasibilidad? No seguramente la brevedad del tiempo de convivencia, pues la estancia de nuestros primeros padres en el Paraíso fué mucho más que suficiente para despertar el rubor; ni la condición de cónyuges, porque no exime de la ley común. Algunos, como Jahn han pretendido hallar la explicación en el estado infantil de nuestros primeros padres; pero

([1]) Sin embargo algunos (*Rev. bibl.* 1897, p. 349) creen poder sostenerse que el v. 24 es del escritor. Tal vez podría decirse que el Concilio atribuye á Adán las palabras citadas solamente hasta *quamobrem.*

tal hipótesis es inadmisible: Adán y Eva son capaces de precepto, de transgresión y de castigo; no son pues párvulos sin uso de razón. Preciso es, por tanto, admitir una causa ó un don superior á las leyes y curso de la naturaleza que mantuviera sumisos los apetitos inferiores á la razón y deliberación de la voluntad; pues una luctuosa experiencia de siglos y siglos y el testimonio de la conciencia en cada uno enseña que dentro del ámbito de la naturaleza es totalmente desconocido ese poder. La naturaleza no posee ni conoce remedio ninguno que bajo las condiciones descritas por Moisés, preserve de los asaltos de la concupiscencia y del rubor consiguiente: el libre albedrío que puede negar su consentimiento á esos asaltos, es impotente para prevenirlos.

Gunkel (*Die Gen.*, p. 11), infiere de este pasaje que para el escritor el bien y el mal que conocen Adán y Eva después de gustar el arbol, y que antes les era desconocido, no es otra cosa sino el comercio sexual, porque, dice, los pasajes 2, 25 y 3, 7 expresan respectivamente la situación de espíritu en Adán y Eva antes y despues de comer la fruta. Ahora bien, 2, 25 nos dice que Adán y Eva no advierten su desnudez, y 3, 7 que la advirtieron inmediatamente despues de gustar la fruta: luego para el escritor conocer y desconocer el bien y el mal no es otra cosa sino conocer ó desconocer las relaciones sexuales. Pero la falsedad de semejante interpretación es evidente por el pasaje 2. 22-24 donde Adán conoce perfectamente esas relaciones. Gunkel procede del falso supuesto de que la noticia de las relaciones sexuales solo es efecto de una revelación experimental que consiste en sentir movimientos desordenados.

Moisés no da noticias ulteriores expresas acerca de la elevación del hombre al orden sobrenatural, y la demostración apodíctica de este punto no nos consta de una manera directa y expresa sino por S. Pablo, cuya teología entera descansa como sobre su fundamento en el supuesto de la elevación. Por una parte el Apostol presenta constantemente la obra de Jesucristo como una *reparación* y *restitución* de la humanidad al estado y prerogativas del primer hombre antes de la culpa; por otra propone el conjunto de dones conferidos al género humano mediante la redención como de un orden totalmente gratuito, superior á todo derecho, á toda disposición, á toda conexión de la naturaleza con tales dones. « Si gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia »: tal es el axioma del Apostol. Ni bajo el nombre de *obras* entiende S. Pablo solamente las históricas, ó las previstas, sino todo cuanto por parte de la naturaleza pudiera invocarse como título para obtener la gracia: Cuando en el cap. 9 de la Epístola á los Romanos discute el principio de la gracia, al proponer la alternativa que ha de resolver la contro-

versia: *ó las obras, ó la vocación y elección divina*, S. Pablo descubre el origen primordial de la gracia única y adecuadamente en el segundo extremo, excluyendo cualquier otro título, y remitiendo por lo mismo al extremo de las obras todo lo que cae fuera de la elección divina, es decir, *cualquiera título* que por parte de la naturaleza pudiera invocarse. Pero aunque directamente Moisés no nos suministra más datos sobre la elevación que el de la integridad y los de las inmortalidad y de la dicha del Paraíso, indirectamente puede también colegirse la elevación por esos datos del relato mosaico. El don de la integridad es indudablemente un don sobrenatural, y al mismo orden pertenece la inmortalidad y ventura del Paraíso; pues la naturaleza humana no puede invocar derecho ni presentar título de connexión con tales prerogativas. Cierto que el sujeto en quien residen y á quien perfeccionan es natural; cierto que el término sobre que recaen que es la sujeción del apetito y la vida física se enlazan con el ser humano como perfecciones del mismo; pero no ya solo el autor que los produce, sino el don permanente por cuyo medio está sometido el apetito, cae por encima del círculo de irradiación de la naturaleza humana. Con respecto al instrumento para la conservación perpetua de la vida, es decir, el fruto del arbol de la vida, viene á ser un complemento de dones superiores por más que él en sí no alcance naturaleza tan sublime. Ahora bien, no es creible que la dicha suprema reservada al hombre para la vida futura en aquel estado fuera de condición inferior al conjunto de prerogativas expresadas. ¿Cómo lo secundario y subordinado podía ser de orden superior á lo primario y capital?

2. La tentación y la caída: el castigo. 3, 1-24

Moisés nos ha descrito la introducción del género humano en la vida luego de su creación, la morada deliciosa que Dios le había preparado, la dicha de que allí gozaban Adán y Eva bajo la única obligación de cumplir el precepto impuesto por Dios. Claro es que la fidelidad de Adán ha de estar sujeta á pruebas; tal es la condición esencial del viador: lo estuvo la del angel ¿y no lo había de estar la del hombre? La historia del capítulo 3 nos pone delante la prueba que sufrió Adán y cómo se condujo en ella: su fidelidad no se sostuvo y sucumbió. La tentación le vino de parte de un agente externo y superior al orden sensible, de un espíritu que sirviéndose de un instrumento material y visible logra abrirse paso á la mujer entablando

con ella un diálogo que termina por la transgresión de Eva, la cual arrastra luego también consigo á la culpa á su marido.

A) **La tentación y la caída: 1-8**

V. 1. « *Y la serpiente era astuta sobre todas las bestias del campo que había criado el Señor Dios, y dijo á la mujer: ¿con que el Señor Dios ha dicho: no comais de todos los árboles del paraíso?* » La primera cláusula prepara el diálogo y hace preveer su resultado describiendo á la serpiente como astuta sobre todos los demás animales. Pero esa que el texto mosaico llama serpiente ¿lo era en efecto? Si lo es ¿cómo habla? Si no lo es ¿cómo es llamada con ese nombre y comparada con las *demás bestias?* La que el texto llama serpiente es indudablemente un animal de ese nombre, como lo demuestra su comparación con las otras bestias: pero la serpiente material ocultaba al mismo tiempo en su interior otro agente sobrehumano que se sirve de la lengua del reptil para articular los sonidos que Eva escucha, y que se atribuyen á la serpiente, porque exterior é instrumentalmente proceden de ella. En la pregunta de la serpiente debe advertirse lo perverso de su intención y lo taimado de la fórmula.

Pero ya en el vestíbulo del episodio tropezamos con graves dificultades. ¿Cómo Eva no se asusta á la vista de reptil tan repugnante, más aún, cómo departe tranquila con él? Y lo que pone el colmo á la extrañeza, ¿cómo Eva no da muestras de sorpresa al escuchar sonidos articulados de boca de un bruto? La primera dificultad se desvanece muy pronto: en el Paraíso no existía la antipatía que después entre el hombre y los reptiles á causa del estado de inocencia, cuya pérdida ocasionó las *enemistades* de que habla el cap. 3. Con respecto á la segunda hay quienes opinan que Eva, como destituída de experiencia, en aquellos primeros días de la creación, ignoraba si los animales podían hablar. Pero tal explicación es inadmisible: desde el primer momento de su creación vieron nuestros primeros padres que los animales estaban destituídos de la palabra: Adán había presenciado la reunión de todos los animales ante sí, y visto que distaban infinitamente del hombre: estaban destituídos de la palabra, por lo mismo que lo estaban de razón. Por lo que hace á la sorpresa, ignoramos si Eva la mostró ó no; porque ignoramos si el diálogo dió principio por las palabras que en nuestra narración abren la es-

cena: tal vez precedieron otras impresiones y así lo hace sospechar la partícula אַף = *con que*... la cual, más que abrir el diálogo, parece continuarlo. Moisés se ciñe á lo sustancial de la escena por suponer conocida de sus lectores la historia completa. Por la misma razón tampoco se detiene á explicar cómo dentro de la serpiente se ocultaba un agente superior, el demonio: todo esto lo sabían perfectamente los hebreos entre quienes *la serpiente antigua* designaba al demonio precisamente por alusión al suceso del Paraíso; así como por idéntica razón llamaban también á Satanás *el homicida desde el principio*. Es ocioso preguntar si Eva conoció que bajo el reptil se ocultaba tal agente: claro es que debió conocerlo al punto que le oyó hablar. ¿Qué idea se formó de semejante fenómeno? Como precisamente entraba entonces en la vida é ignoraba la economía divina sobre la intervención de tales agentes entre los hombres, no pueden aplicarse á Eva las reglas actuales.

También llama la atención de parte del demonio cómo podía tener noticia del precepto divino impuesto á nuestros primeros padres. Juzgando por sí y por la regla general de todo viador, naturalmente podía suponer algún precepto además de los naturales: por lo demás, la pregunta concreta que hace á Eva parece más bien consecuencia de otras más generales á las que Eva contestó de suerte que el diálogo vino á encauzarse en la forma propuesta en la narración. — El demonio en su pregunta parte artera y fraudulentamente de un supuesto que sabía ser falso: la prohibición absoluta de la fruta de *todos* los árboles: «con que Dios, dice á Eva, os ha prohibido comer de *todos* los árboles?» Con esta pregunta capciosa siembra en el corazón de la mujer los gérmenes de la desconfianza y recelos hacia Dios presentándole como un dominador tiránico que prohibe las satisfacciónes más inocentes é indispensables.

V. 2. « *Y dijo la mujer á la serpiente: del fruto de los árboles del Paraíso comemos; pero del fruto del arbol que está en medio del Paraíso dijo Dios: no comáis y no toqueis en él para que no muráis* ». Aunque el precepto parece impuesto á Adán antes de la creación de Eva, es indudable que se dirigía á ambos; de suerte que ó emplea el escritor allí una prolepsis, ó Adán se lo comunicó á Eva después de su creación. La respuesta de Eva rectifica el sentido absoluto que el demonio atribuye al precepto: no nos ha prohibido Dios, dice, comer de todos los árboles; comemos de su fruto, y solo nos ha sido prohibido gustar el fruto de uno de los árboles, del que está en medio del Paraíso. — Vv. 4, 5. « *Y dijo la serpiente á la mujer: no moriréis; sino que sabe Dios que en el día que comiereis de él se abrirán vuestros ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal* ». La primera intentona resultó infrutuosa:

Eva no abriga recelos contra Dios y restablece con sencillez la verdad de las cosas: solo les ha sido prohibido el fruto de un arbol. El demonio no se desconcierta; y ensaya presentar á la mujer el precepto divino como efecto de envidia y celos: la causa de la prohibición de parte de Dios es evitar que los hombres adquieran una noticia que puede ocasionarle mengua en la gloria y superioridad de su ciencia creándole rivales importunos en ella. La expresión: abrirse los ojos, es sinónima de dilatarse los horizontes de la inteligencia. El demonio pone delante á Eva una perspectiva seductora, la adquisición de una ciencia recóndita, misteriosa, la ciencia del origen del bien y del mal, de su extensión y presencia en todas las cosas. También esta expresión es proverbial; conocer el bien y el mal significaba entre los antiguos penetrar los secretos del Universo y de las cosas, no contentándose con la simple contemplación externa de los seres, sino dándose razón de su índole, distribución, aplicaciones, utilidades ó perjuicios etc., á semejanza de la ciencia que Dios posee. — V. 6. « *Y contempló la mujer que el arbol era bueno para manjar, y deleitable á los ojos y apetecible el arbol para dar ciencia; y tomó de su fruto y comió, y dió también á su marido compañero suyo, que también comió* ». Las sugestiones del enemigo hallan acogida en la mujer, la cual, movida por ellas, se puso á considerar tres propriedades del arbol que impresionaron vivamente su imaginación: la salubridad del fruto, su hermosura, y sobre todo la maravillosa virtud de infundir la ciencia altísima del bien y del mal. Cualidades tan sorprendentes conmovieron primero y excitaron interiormente á Eva, después la hicieron tender su mano al arbol tomando de su fruto, y por fin gustar la fruta, ofreciéndola también á su marido que la aceptó.

Sorprende no poco pensar cómo Eva pudo dar acogida á sugestiones tan perversas y á proposiciones tan absurdas. Empieza el demonio por presentar á Dios como envidioso é injusto: si prohibe la fruta no es porque sea dañosa, pues en realidad es exquisita al gusto y saludable al cuerpo, sino por tener al hombre sumido en la ignorancia y así dominarle mejor, monopolizando en provecho propio la ciencia con grave injusticia pel oprimido. ¿Cómo no reconoce Eva que tiene delante á un malvado? y si lo conoce ¿cómo no se da priesa á rechazar con indignación seme-

jantes sugestiones? Además, el tentador es un embustero; presenta el fruto del arbol como dotado de virtud para infundir la ciencia del bien y el mal. ¿Cómo es posible que Eva dotada como Adán de dones soberanos, no descubriera aquí un absurdo extravagante, como en lo primero una impiedad? ¿Es creible que tales supercherías hallasen acogida en un espíritu recto y sensato, más aún, constituido en el estado de inocencia y elevación original? ¿no es probable que el fragmento pone ante nuestra vista un mito, más bien que una historia? — Ante todo adviértase el verdadero alcance de los dones de Adán y Eva. Los sobrenaturales versaban sobre todo acerca de su santificación y perfección moral y consistían en la gracia y hábitos de las virtudes que adornaban su alma elevándola; pero no dilataban la capacidad intelectual de sus mentes y dejaban intactas sus aptitudes específicas. En cuanto á los dones naturales de ciencia superior, tampoco es menester que fueran en grado supremo: en todo caso debían ser proporcionados á la naturaleza humana sin que ni cambiasen su especie, ni hicieran desaparecer su limitación y sus deficiencias. Tampoco borraban la desigualdad de los sexos ni las cualidades características de estos. Por fin quedábales el libre albedrío, defectible por una parte, y por otra dueño de su elección no solo para el asenso final, sino también para ponerse á deliberar como lo hace Eva dando lugar á la excitación natural que no podía menos de surgir y tomar cuerpo al influjo de tal morosidad. Por otra parte el tentador es un espíritu superior que sabría presentar sus razones con acento y formas seductoras. Teniendo presente este conjunto, y que el enemigo astuto se dirigió no al varón sino á la mujer, no tendrémos dificultad en concebir cómo pudo engendrarse en el interior de Eva un estado de ofuscación que la condujo al consentimiento. Tal vez cruzó también por su mente la idea de que Dios no cumpliría sus amenazas.

Por lo demás, la promesa de « ser como dioses », no tiene el sentido de que hubieran de alcanzar la dignidad ó rango propio del ser divino: significa sencillamente que serían como Dios « en el conocimiento del bien y del mal », en la adquisición de esa ciencia misteriosa; pero eso mismo tampoco había de ser en el grado supremo que Dios la posee.

En la descripción del diálogo todos reconocen la mano maestra del escritor: los caracteres del tentador y de la mujer están propuestos en uno y otra con admirable propiedad. En la mujer dibújase al vivo la curiosidad, la ligereza, la volubilidad, la sencillez mezclada de cortedad de alcances, características del sexo femenino. En la serpiente la astucia, la doblez é hipocresía. Entra como quien, juzgando bien de Dios, no cree sea cruel é injusto; luego manifiesta su veneno, pero todavía con la frialdad del que no tiene gran interés en que la mujer guste ó no guste la fruta; si bien al mismo tiempo describe al vivo las maravillosas cualidades del arbol para excitar en la imaginación de la mujer el ansia de experimentar efectos tan estupendos.

V. 7. *« Y abriéronse los ojos de ambos y echaron de ver que estaban desnudos, y pegaron hojas de higuera y se fabri-*

caron cinturones ». He aquí el efecto inmediato de la desobediencia: echaron de ver que estaban desnudos. No quiere decir Moisés que simplemente vieron su desnudez: el escritor emplea formas veladas para indicar que por una experiencia vergonzosa y por sentir movimientos antes no experimentados conocieron muy á su costa su desnudez. Tal es el sentido que sugiere la comparación de 2, 25 con nuestro pasaje; perdieron un don que ántes poseían, y en cuya virtud la concupiscencia estaba pacíficamente sujeta al imperio de la razón. No puede explicarse este cambio por el simple trascurso del tiempo: además de que la desnudez excita instantáneamente esos movimientos, las expresiones que Eva emplea en el diálogo con la serpiente, indican una permanencia bastante prolongada en el Paraíso. A la primera pregunta de la serpiente responde Eva: « de los árboles del Parajso acostumbramos comer, comemos »: נאכל futuro que equivale á presente habitual y supone trascurrido un lapso de tiempo Al advertir su desnudez se dan prisa á velarla en aquella región donde la sienten más vergonzosa, y se fabrican חגרות, perizomata, velos que penden de la cintura. V. 8. « *Y oyeron al fresco del día la voz del Señor Dios que paseaba en el Paraíso y escondióse Adán y su mujer de la presencia del Señor Dios entre los árboles del Paraíso* ». Adán y Eva debían disfrutar de frecuentes teofanías. Tenían lugar éstas mediante símbolos sensibles que representaban á Dios; y aquí, según se infiere de la actitud de pasear que se atribuye á Dios, en forma humana. Ni el hecho de las teofanías, ni la forma humana de los símbolos es inexplicable: en aquellos primeros días del género humano, cuando el hombre carecía de medios é instituciones permanentes de instrucción y guía, y por otra parte veíase privado de experiencia y consejo humano, preciso era que Dios supliera esa falta por otros medios y por comunicaciones extraordinarias. Con respecto á la forma concreta de estas, además de ser la humana la más obvia, vemos que también más tarde es empleada á veces por Dios; y por fin la gran teofanía, la teofanía por excelencia mediante la encarnación, se realiza en la forma humana, si bien con la inmensa diferencia de la unión personal y la per-

manencia. La *voz* de Dios קוֹל que escuchan Adán y Eva no es precisamente una voz articulada, sino el rumor de los pasos ó del vestido. La causa de correr á esconderse es el rubor de presentarse ánte Dios mostrando la desnudez que les sonroja aun después de haber cubierto la urgencia más perentoria.

B) **El proceso y la sentencia: 9-24**

Vv. 9. 10. « *Y el Señor Dios llamó á Adán y díjole: ¿dónde estas? Respondió: oí tu voz en el Paraíso y temí por estar desnudo y me oculté* ». Da principio el proceso por su primer paso que es la llamada de los reos á comparecer ante el Juez. Dios procede con exquisita circunspección llamando simplemente á su presencia á Adán, pero sin manifestarle que conoce su delito: la respuesta de Adán será la que le abrirá camino suave para incoar el interrogatorio. V. 11. « *Y díjole Dios: ¿quién te ha indicado que estás desnudo? ¿has comido tal vez del arbol del que te prohibí comer?* » Claro es que no se trata simplemente de la noticia, sino del rubor por la desnudez: por eso la pregunta de Dios lleva envuelto ese sentido más profundo: ¿quién ha hecho que sintieras un rubor que antes no sentías por tu desnudez? En la pregunta segunda, aunque bajo formas indirectas Dios da á intender á Adán la verdadera causa del rubor que experimenta, y que su culpa no se ha encubierto á los ojos divinos. La Vulgata traslada el sentido suponiendo que Dios declara á Adán directamente su culpa, lo cual según el hebreo solo hace de un modo indirecto. V. 12. « *Respondió Adán: la mujer que me diste por compañera, ésa es quien me dió del arbol y comí* ». Aunque con atenuaciones y excusas, descargando la culpa principal en su mujer, Adán confiesa su desobediencia. No se descubre con entera claridad el concepto que nuestros primeros padres tenían formado de la omnisciencia divina; algún indicio de que sus ideas en este punto no eran del todo completas parece descubrirse en el hecho de no manifestar su culpa ya en la primera pregunta de Dios (v. 9); pero no hay derecho á suponer ó concluir que la desconocieran,

pues inmediatamente confiesan su culpa, aunque Dios solo se la manifiesta indirectamente. El no manifestarse antes pudo ser efecto del rubor y dificultad natural en confesarse culpable sin ser requerido. V. 13. « *Y dijo el Señor Dios á la mujer: ¿por qué has hecho eso? Y dijo la mujer: la serpiente me sedujo y comí* ». También Eva confiesa su culpa pero con parecido atenuante: sin embargo en ambos casos admite Dios benignamente la excusa, si bien no de modo que declare inocentes á los reos. El verbo *seducir* que S. Jerónimo traslada *decepit me*, en hebreo es propiamente: me hizo olvidar, es decir, distraerme, no advertir el precepto השׁיאני.

Vv. 14-19. La sentencia del Señor y el castigo de los delincuentes. Instruido el proceso y convictos y confesos los reos, Dios procede á pronunciar su sentencia. Al demonio no le interroga por ser inutil, pues su obstinación le hace incorregible. Así, pues, fulmina inmediatamente sus anatemas siguiendo un orden inverso al del interrogatorio, y según el grado de culpabilidad de los reos. Primero se dirije á la serpiente: Vv. 14. 15. « *Y dijo el Señor Dios á la serpiente: por cuanto has hecho esto, maldita tú entre todos los animales y bestias de la tierra: caminarás sobre tu vientre y comerás polvo todos los días de tu vida. Yo pondré enemistades entre tí y la mujer y entre tu linaje y el suyo: éste te acometerá por la cabeza y tú á él por el talón* ». Las imprecaciones y castigos fulminados en estos dos versos recaen sobre la serpiente y expresan la condición abyecta á que será reducida: 1° Será maldita, es decir, aborrecible y objeto de horror entre todos los demás animales. 2° Arrastraráse sobre su vientre sin levantarse sobre la tierra en toda la extensión de su cuerpo. 3° Comerá el polvo de la tierra; es decir, veráse precisada á buscar su alimento entre el polvo y mezclado con él. 4° Será objeto de antipatía invencible para la mujer y su linaje, es decir, para todo el género humano, y esa antipatía se traducirá 5° en la vigilante desconfianza con que se acecharán mutuamente para librarse de un adversario constante é importuno, pero con esta diferencia 6° que mientras los hombres buscarán la cabeza de la serpiente para aplastarla con su talón, la ser-

piente acechará cautelosamente la extremidad posterior del pié de su adversario.

En la última cláusula se expresa la cautelosa vigilancia con que mutuamente se acecharán el hombre y la serpiente espiando la ocasión de destruirse. En hebreo es clásica la doble locución: *observare calcaneum* שמר עקב y *adoriri* ó *aggredi calcaneo* שאף עקב ó שוף por acechar y poner asechanzas. Ambas expresiones ocurren en el salmo 55 (hebr. 56), 2. 3. 7: « aggressus est me homo... adorti sunt me cingentes me: astiterunt absconditi, observarunt calcaneum meum ». Sobre la identidad de significado en שוף y שאף véase Gesenius-Roedig. 3, 1381.

¿ Representan estas imprecaciones una condición nueva en la serpiente, que antes no existiera? Muchos intérpretes creen que no se predice nada nuevo, sino que esas cualidades, nativas en la serpiente y por lo mismo inseparables de ella, pasan á ser maldición ó porque Dios las confirma con enojo á la manera que un Príncipe ofendido por un vasallo de baja condición le puede decir: « bien te está tu suerte abyecta, no saldrás de ella jamás »; ó por el cambio de situación respectiva entre el hombre y la serpiente después de la culpa que hace objeto de antipatía para el género humano lo que antes de ella le era indiferente y tal vez deleitoso.

Pero no hay dificultad en explicarlas de cualidades no poseidas antes por la serpiente. Vemos que Eva en su encuentro con ésta no se asusta; prueba de que no descubre en el reptil un objeto de horror como ahora sucede. Vemos también que la culebra yergue á veces la cabeza con parte de la garganta y que si bien por breve espacio, hasta se sostiene y camina en esa actitud, ó también formando ondulaciones sin arrastrar simultáneamente la totalidad de su cuerpo: ¿ por qué no admitir que al principio pudiera haber sido ésta su marcha ordinaria, y que por haber servido de instrumento al demonio la privara Dios de esas propiedades reduciéndola al estado en que al presente la vemos? Y si asi es, también buscaría su alimento entre los insectos del aire y no en el polvo de la tierra.

Pero no está terminada la exposición del pasaje. Bajo la serpiente se ocultaba el demonio, y así las imprecaciones del texto, además del valor material é inmediato que se acaba de exponer, encierran al mismo tiempo otro significado simbólico y más elevado que recae sobre el demonio como principal culpable. No es menester sin embargo ir recorriendo los rasgos todos del símbolo para hacer de todos ellos una aplicación escrupulosa al objeto significado: en el lenguaje simbólico no siempre es intención del que

habla ó escribe aplicar uno por uno los rasgos de la semejanza, y mucho menos en nuestro caso, donde el pasaje además del valor simbólico tiene su sentido material é inmediato. Por lo mismo no es menester fatigarse en investigar cuál será el linaje del demonio, ni en determinar lo que significan aplicadas á él las locuciones de arrastrar el vientre, comer el polvo etc. Pero sí pueden y deben aplicarse al demonio los anatemas del v. 15, como que principalmente van dirigidos á él. Dios, pues, dice que ha de establecer aversión no de orden material, sino muy superior y de orden espiritual, entre la mujer con su linaje de un lado, y el demonio con el suyo de otro; aversión que estallará en abierta hostilidad representada en el texto por el expresivo símbolo de mutuas acometidas de la mujer y su linaje sobre la cabeza del demonio, y de éste sobre el talón de aquel. Pero ¿cuál será el resultado de estas hostilidades? Si nos atenemos al texto de la Vulgata el resultado predicho es muy desigual: mientras al adversario del demonio se le augura que ha de triturar y aplastar (conteret) la cabeza del demonio, es decir, que la lucha ha de terminar por la ruina completa de éste y el triunfo de su competidor; del demonio, únicamente se dice que luchará limitándose á acechar el talón de su adversario. Cuanto va de *aplastar* ó *triturar* á *acechar*; y de la *cabeza*, miembro central de la vida en el organismo, al *talón*, parte la más distante de los centros vitales; tanto va del poder y eficacia desplegada contra el demonio por su adversario, al poder y eficacia del demonio contra su competidor. Pero el texto original expresa los esfuerzos y acción de ambos contendientes sirviéndose del mismo verbo שׁוּף: *el linaje de la mujer acometerá á la serpiente, y ésta al linaje de la mujer*, sin añadir que esas acometidas hayan de terminarse con el triunfo completo sobre el demonio (1). Sin embargo, se equivocaría quien

(1) Tal vez alguno inferirá de aquí que S. JERÓNIMO procedió en su traslación más como teólogo que como crítico; pero no es así. En las *Quaest. hebr.* dió al verbo el mismo significado en ambos miembros; mas después, reflexionando con mayor atención sobre el texto, retuvo en el primer miembro el verbo *conteret* de la ítala, dando en el segundo la traslación: *insidiaberis:* lo hizo así por las razones apuntadas en el texto.

creyese que el pensamiento expresado es diverso en ambos textos: el sentido es totalmente idéntico; y la Vulgata al trasladar con distinta expresión ambos miembros *conteret... insidiaberis*, en nada alteró el valor del original. Dos fundamentos da el v. 15 para reconocer que la lucha entre la serpiente y su adversario ha de ser muy desigual: el primero es el fondo general del pensamiento; el segundo su expresión. Adviértase ante todo que Dios no maldice á la mujer, mientras por el contrario la primera palabra que dirige á la serpiente y en ella al demonio es llamarla *maldita*. Después de esta diferencia tan capital ¿quién podrá ver en el v. 15 donde precisamente se propone el miembro principal de esa maldición, una lucha sostenida con igual resultado por ambas partes? Qué maldición sería luchar con igualdad de fortuna y hasta alimentando la esperanza del triunfo? Pero hay más: si bien las hostilidades se expresan como dijimos con el mismo verbo שוף en ambos miembros, este significado común de la acción debe completarse con su término. ¿Y cuál es el término en uno y otro miembro? Mientras el adversario del demonio asesta sus golpes á la *cabeza* de la serpiente, es decir, al centro de su vida, la serpiente solo puede acechar el *talón* de su adversario, es decir, la parte del cuerpo más distante de los centros vitales y además la más resistente sobre todo entre los orientales que caminando descalzos contraían tal consistencia en el talón que apenas era accesible á daño de importancia por picaduras de culebras ordinarias, cual es la descrita en el texto por lo mismo que se la presenta acechando al talón del hombre: las serpientes de gran tamaño acometen en otra forma. El conflicto, pues, entre la serpiente y su adversario ha da terminar con la ruina completa de aquella (1), exactamente como lo expresa la Vulgata.

Pero ¿quién es el agente que ha de quebrantar con su planta la cabeza de la serpiente ó del demonio? ¿Es la mujer ó es su prole? La edición clementina de la Vulgata

(1) « Die Schlange soll im ungleichen Kampfe mit dem Menschen zu grunde gehen ». Wellh. *Proleg*. p. 298, 299. Wellhausen comenta ó parafrasea allí no la Vulgata, sino el Texto hebreo.

lee, como es sabido, *ipsa conteret*, haciendo á la mujer sujeto inmediato del verbo: el texto hebreo por el contrario lee הוּא en masculino, refiriéndolo á זרע = linaje, y designando la posteridad de la mujer. ¿Cuál de las dos lecturas representa la redacción original? A primera vista pudiera parecer que siendo la Vulgata *auténtica* por declaración del Tridentino, queda ya resuelta la cuestión en favor de la lectura *ipsa*; pero adviértase que ni la edición clementina representa en todo á la Vulgata, ni la intención del Tridentino fué declarar la autenticidad *absoluta* de aquella versión, y consta que de intento dejó por hacer algunas correcciones que podrían haberse hecho; (1) una de ellas pudo ser la de Gén. 3, 15. S. Jerónimo leyó seguramente en masculino como se ve por sus « Cuestiones hebreas »: (2) y en masculino leyeron también el texto los alejandrinos: αὐτός. Suele invocarse en favor de la lectura femenina el testimonio de algunos códices hebreos que leen היא, y también la forma pentatéuquica הִוא para el demostrativo feminino, que podría facilmente haberse transformado en הוּא; pero los códices invocados son de escasa autoridad (3) y en cuanto á la forma הִוא está excluida por la etinal masculina del verbo y por los sufijos. Es, pues, indudable que el sujeto inmediato del verbo es el linaje de la mujer, el cual ha de obtener sobre el demonio un triunfo completo. ¿Mas quién es el linaje de la mujer? y ¿cuál la mujer de que se habla?

La Iglesia católica desde sus primeros orígenes ha visto en este pasaje la promesa del futuro Redentor, como consta por numerosos testimonios de Padres desde S. Justino y S. Ireneo. Además, á partir del siglo VI, es decir de aquella época en la que como resultado de las controversias sobre la dignidad de María, se puso especial empeño en el estudio de sus prerogativas, los Doctores sobre todo latinos han descubierto en Gén. 3, 15 una predicción de la santidad

(1) . . . alia quae mutanda videbantur, *consulto* immutata relicta sunt. (Pról. á la edic. clem.).

(2) No se con qué fundamento da por cierto lo contrario el P. HUMMELAUER, *Comm. in Gen.* p. 159.

(3) Véase DE ROSSI, *Variae lectiones:* Append. sobre Gén. 3, 15.

excepcional de María que viene á resolverse en su inmunidad de toda culpa. Pio IX llamó la atención sobre ambos extremos consignándolos en la Bula *Ineffabilis* (1). ¿Tienen fundamento en el texto tales interpretaciones? Con respecto á la primera relativa al Redentor, no puede caber duda, por ser evidente que el v. 15 expresa la predicción de un pronunciado antagonismo entre el demonio y el linaje de la mujer, que ha de terminar con el triunfo completo de este último. Ahora bien; es patente que ese triunfo sobre el demonio no puede ser otro que la destrucción de su imperio entre los hombres por la culpa. Y ¿quién puede representar al linaje de la mujer en ese antagonismo y triunfo sino el Redentor? Porque ó el linaje de la mujer que combate con el demonio y le vence es una colectividad, ó es un individuo; si esto último, como lo quieren S. Ireneo, S. Crisóstomo, S. Agustin, Teodoreto, Beda, Ruperto tuiciense y otros, claro es que el único individuo que triunfa completamente de Satanás es el Redentor. Si una colectividad, como interpretan el pasaje S. Jerónimo (2) y Lorenzo Reinke (3), esa colectividad no puede ser el género humano en su totalidad, sino como representado en aquellos que combaten al demonio y le vencen, es decir, los justos: y éstos no triunfan del enemigo infernal sino mediante su cabeza y por ella, esto es, mediante el Redentor.

Pasemos al segundo punto. No es este tan claro como el anterior, y con respecto á él muchos intérpretes católi-

(1) Exponiendo el Papa el sentir de la tradición católica propone y aprueba estos dos puntos: 1º que los PP. al explicar las Escrituras, guiados por *divinos oráculos* se han esforzado por declarar el triunfo completo de María sobre el demonio. 2º que al exponer, llevados de ese empeño, el pasaje 3, 15 del Génesis han visto predicho el Redentor y designada la Virgen como unida con él en sus enemistades perpetuas con la serpiente ó el demonio.

(2) *Quaest. hebr. in Gen.* 3, 15: «quia Dominus noster conteret Satanam sub pedibus *nostris* velociter».

(3) *Beiträge zur Erklärung des Alten Test.* t. 2, p. 241 sigg. REINKE se funda en el paralelismo con el linaje de la serpiente, paralelismo que á juicio del docto escritor exige una colectividad. Nosotros creemos que el paralelismo admite mayor latitud y tampoco hay dificultad por parte de la voz זרע que puede designar un individuo.

cos, aun después de la definición del dogma de la Inmaculada sostienen que no es posible proponer este pasaje como argumento *escripturístico* en favor del privilegio mariano. El P. Hummelauer escribe: « 1° la lectura *ipsa*, si bien constituye un argumento valedero y cierto, porque esa lectura, como de versión auténtica, es infalible al atribuir á la mujer un triunfo completo sobre la serpiente, no tiene sin embargo valor escripturístico. 2° Los Padres y Doctores eclesiásticos, al enseñar que en el pasaje *está predicho el Redentor, designada la Virgen y expresadas como simultáneas las enemistades de ambos con el demonio*, aunque suministran un documento cierto de la fe de la Iglesia, no así del sentido objetivo del pasaje. 3° Al establecer Malou que nuestros primeros padres entendieron se les prometía *una mujer* que en su hijo había de alcanzar triunfo completo sobre el demonio, infiere esta conclusión apoyándose en la lectura *ipsa*, y suponiendo que la mujer no era Eva; pero ni nuestros primeros padres conocían la Vulgata, ni bajo el término האשה entendían *una mujer* » (1). Otros escritores optan por un temperamento medio estableciendo que si bien el tenor del texto no ofrece fundamento bastante para descubrir como expresado allí el gran privilegio de María, examinado el pasaje á la luz de la tradición, despierta vehementes presunciones en favor del dogma (2).

¿Son exactas tales apreciaciones? ¿No será lícito descubrir en el texto hebreo un fundamento firme en favor del privilegio mariano? Para determinarlo, observemos ante todo que la sentencia contra el demonio en el v. 15 empieza por establecer entre la serpiente y la mujer las mismas enemistades, idéntico antagonismo que entre la serpiente y el Redentor. « Pondré enemistades entre tí y la *mujer*, entre tu linaje y *el suyo* » el antagonismo con el demonio

(1) *Comm. in Gen.*, 3, 15.

(2) PESCH, *Praelect. theol.*, 3, 151: « Bonum sensum retineret (textus) etiamsi B. Virgo concepta non fuisset in peccato originali... at si in luce traditionis aspiciatur, dogma inmaculatae conceptionis vehementer suadet ».

no es exclusivo del linaje ó posteridad de la mujer; en él tiene tambien parte *pro indiviso* la mujer misma. Pero además esa identidad de aversión hacia el demonio entre la mujer y su prole aparece con más pronunciado relieve en el contraste que se observa entre los dos miembros de aquel verso. Mientras el primero distribuye simétricamente los adversarios haciendo corresponder á la mujer la serpiente, y al linaje de la primera el de la segunda: « yo pondré enemistades *entre tí y la mujer*, y entre *tu linaje y el suyo* »; en el miembro siguiente, cuando se pasa á describir el ejercicio de la lucha y su resultado, se invierten inesperadamente los términos colocándose en frente del demonio no á la mujer, sino á su linaje: « *él* quebrantará tu cabeza ». Es decir, que mientras el principio habitual de las hostilidades ó lucha se atribuye á la mujer al igual, y aun antes que á su prole, el acto mismo de la lucha y el triunfo se atribuye á la prole. ¿Puede explicarse tal inversión si madre y prole no constituyen como un solo principio de acción, si no están íntimamente mancomunados en su antipatía hacia el demonio, de suerte que puedan reemplazarse como equivalentes? No; porque la ejecución de la obra, el ejercicio de un hábito, pertenece al mismo á quien pertenece su principio. Es, pues, indudable que según el texto, la mujer y su prole vienen á fundirse en un principio común de aversión hacia el demonio; y si en el ejercicio hay la sustitución dicha, la causa no es porque no lucha la mujer ó no triunfa; sino porque el poder con que lo hace es derivación del de su prole á quien corresponde la propiedad soberana del mismo.

Y bien: ¿quién es por fin esa mujer que tan identificada se muestra con el triunfador de la serpiente? ¿Será Eva como madre del género humano y por lo mismo también del Redentor? Pero ¿cómo puede serlo? ¿Cómo aquella que acababa de pactar amigablemente con el demonio puede ahora aparecer tan distanciada de él que comparte con Cristo aquella aversión íntima, perpetua, instintiva, sin treguas ni pactos, característica del Redentor? Se objeta [1] que Dios en su predicción se refiere no á tiempo presente

[1] HUMMELAUER, *Comm. in Gen.*, p. 161.

sino á tiempo venidero; que además, cuando Dios pronunciaba ese vaticinio, Eva había cambiado, se había arrepentido, y Dios infundía en su alma una aversión profunda hacia el mismo con quien momentos antes fraternizaba. Pero nótese bien que las palabras de Dios en el v. 15 preceden cronológicamente á las del 16; y sin embargo, en este último Eva aparece todavía objeto de indignación y de castigo ante los ojos divinos; ni tampoco es creible que al ser restituida Eva á la gracia divina por su arrepentimiento, se elevara repentinamente á semejante altura. Preciso es, pues, reconocer que en el v. 15 no habla Dios de la personalidad de Eva, sino de la clase ó sexo de las mujeres en general, pero teniendo á la vista, como representación de esa clase, á una mujer singular, excelsa, la Virgen María, la cual en unión con el Redentor y por su medio, quebrantará la cabeza del dragón infernal. Resta solo el último paso demostrando que la aversión hacia el demonio que el texto atribuye á la mujer, es incompatible con la mácula original. En efecto, la aversión de María al demonio y al pecado no sería absoluta, instintiva, simultánea y común con la de Cristo si por algun tiempo, aunque no fuera sino por un instante, hubiera sido esclava de la culpa, y objeto de odio para el mismo Dios.

No puede negarse que un análisis superficial induce á creer que la mujer del v. 15 no puede ser otra que Eva. ¿No parece estarlo manifestando así el demostrativo הָ que en el texto original acompaña constantemente al sustantivo אשה en los vv. 2. 3. 4. 6. 12-16, demostrando que *la mujer* no es en toda la sección sino aquella con quien da principio, es decir, la que entabla el diálogo con la serpiente, es seducida por ella y castigada por su transgresión? — Sin embargo los mismos argumentos por donde se admite como indudable ser Jesucristo la prole de la mujer, esos mismos obligan á concluir que la mujer del v. 15 es María. A ella sola puede convenir la participación íntima y el enlace indisoluble con Cristo en la aversión hacia la serpiente. Ni es un obstáculo el demostrativo הָ: estamos asistiendo á las primeras escenas de la historia de la humanidad y al grandioso proceso del Paraíso: en ese proceso Eva no

es solo una personalidad individual; es al mismo tiempo la representación de todo el sexo femenino por el doble título de progenitora y ejemplar único de todo él. La causa que allí se ventila y la promesa que se hace, interesa á todo el género humano y el lenguaje que Dios emplea reviste la majestuosa solemnidad que corresponde al acto. ¿Qué extraño es, pues, que si bien el razonamiento es ocasionado por Eva, viendo Dios representado en ella todo el linaje de las mujeres, eleve con énfasis su pensamiento, aunque sin cambiar la expresión, á la clase de las mujeres en general, y desde esa altura atribuya á *la mujer*, es decir, al sexo femenino, acciones y propiedades que le convienen, ó en su colectividad, como sucede en el v. 16, ó por razón de personalidades determinadas y singulares que le representan? Este lenguaje nada tiene que no sea muy natural: poetas y oradores le emplean con frecuencia cuando en argumentos de grande interés se sienten arrebatar por lo grandioso del asunto. ¿Cuántas veces, á propósito del elogio de un hombre ilustre por haber honrado á la humanidad con un descubrimiento ó una acción heroica, se extiende un orador en amplificaciones parecidas á ésta: el hombre ha recorrido la tierra entera, el hombre ha sabido surcar océanos desconocidos, descubrir nuevos mundos, arrancar sus rayos á las nubes etc., aplicando al hombre en general lo que solo le conviene por razón de individuos determinados que le representan?

Esta interpretación es tanto más fundada, cuanto que en muchos de los miembros restantes de la apóstrofe divina, *la mujer*, aunque personal y directamente Eva, representa la colectividad entera del sexo femenino. Tal sucede con todas aquellas cláusulas donde se trata de lo doloroso de los partos, de su adhesión al varón á pesar de experimentar sus altanerías etc.

V. 16. « *Y á la mujer dijo: multiplicaré tu dolor y tu preñez: en dolor parirás tus hijos y tu ansia* (se volverá) *á tu marido, y él será tu señor* ». Los intérpretes antiguos leyeron los nombres en plural: *aerumnas et conceptus* (Vulg.); λύπας (LXX), y esta lectura es más probable, como más conforme con el objeto de que se trata, y

con el pensamiento que sugiere el verbo *multiplicaré*. Mejor, pues, que *tu dolor y y preñez*, debe leerse *tus dolores* y *tus preñeces*. Es evidente que *la mujer* aquí no es solo Eva, sino el sexo femenino representado en Eva, como su primera progenitora y único ejemplar á la sazón. En el primer hemistiquio bajo los tres miembros que abraza, solo se significa una cosa: las dificultades y molestias de la maternidad. El primero y tercer miembro no ofrecen dificultad en su sentido: Dios anuncia á la mujer los dolores que le han de ocasionar sus partos; esos dolores y molestias serán múltiples no solo en las diferentes ocasiones de nuevos partos, es decir, no solo por su repetición en diferentes lances, sino en cada uno de ellos. Fuera de los dolores del parto mismo, estará sujeta la mujer á mil ansiedades y sobresaltos por los peligros ya de aborto, ya de cruzamiento del feto con riesgo de la vida en madre y prole; ya de dar á la luz fetos defectuosos, contrahechos, deformes. El miembro intermedio es de más dificil explicación y la crítica no deja de aprovecharse de la frase « multiplicaré tus *preñeces* »: multiplicar las preñeces ó partos, se dice, no es una maldición para la mujer hebrea que miraba la fecundidad como la mayor de las bendiciones (1). Pero este miembro no debe separarse de los dos restantes, sobre todo del primero; y unido á él expresa un hebraismo en el que el caso recto se pone por el oblicuo. « Multiplicaré tus dolores y tus preñeces » es lo mismo que « multiplicaré los dolores de tus preñeces » como se ve por el inciso que inmediatamente sigue y que resume los dos precedentes (2). Más dificil es la explicación del segundo hemistiquio: ¿qué significan las expresiones: « tu ansia á, ó hacia tu marido, y él será tu señor? » S. Jerónimo traslada el primer inciso por: « sub viri potestate eris »; entendiendo el ansia de la sujeción sumisa al marido como á superior y cabeza: y el último miembro parece confirmar esa exegesis. Pero los mejores intérpretes entienden la cláusula de la inclinación sexual que invenciblemente

(1) Wellh. *Proleg*. p. 311; Gunkel ad h. l.

(2) עצבונך והרונך: hendiadys pro: *molestiae graviditatis taue*. Ges. *Thes*. 1, 390.

experimenta la mujer hacia el marido, llevándola á extremos humillantes y haciéndola tener que soportar, no sin despecho, las altanerías del varón. No puede negarse que semejante condición lastima la dignidad de la mujer. Claro es que no se trata de sola Eva, sino del sexo femenino en general: tampoco debe entenderse la sentencia con aplicación á todos los individuos, ni en el mismo grado, sino de la clase en general y con intensidad mayor ó menor [1].

Vv. 17-19. « *Y al hombre dijo: por cuanto diste oídos á la voz de tu mujer y comiste del arbol del que te había mandado no comer, maldita la tierra para tí: con dolor comerás de ella todos los días de tu vida: espinas y zarzas germinará para tí y comerás la hierba de la tierra. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas á la tierra de la que fuiste tomado, porque polvo eres y al polvo volverás* ». Es la tercera parte de la sentencia pronunciada por Dios contra los culpables. Adviértase lo que ya insinuamos: Dios no maldice á otra persona que al demonio; pero no á Eva ni á Adán. Las execraciones recaen aquí sobre la tierra. Claro es que como en Eva están representadas las mujeres, en Adán lo están los varones. Anuncia Dios y enumera los angustiosos afanes de los hombres para procurarse el sustento diario. Estos afanes están expresados con aplicación á la agricultura, ó en general, al trabajo de beneficiar la tierra, porque la agricultura con la ganadería formaba la principal ocupación del hombre en la antigüedad, y porque del seno de la tierra procede directa ó indirectamente cuanto contribuye al sustento y bienestar de la humanidad [2]; pero intentaba igualmente significar el Señor las materias primeras para industrias y fabricación, pues todas proceden de la tierra. La maldición está formulada con frases muy expresivas: la tierra ó el suelo que el hombre ha de cultivar es maldecido de Dios: al inclinarse el hombre á él para percibir sus frutos, hallará como rendimiento espontáneo, no sustento regalado como en el Paraíso, sino

[1] Los casos de un histerismo extravagante y exagerado no son raros.

[2] Como lo hace notar León XIII en la Encíclica: *Rerum novarum*.

zarzas y espinas. Tampoco serán su alimento, como allí, frutas exquisitas, suspendidas de lo alto: necesitará encorvarse para cojer la hierba menuda y tenue, es decir, hortalizas y legumbres que se elevan poco sobre el nivel de la tierra, quedando hecho semejante á las bestias, que no alzan su cabeza para alimentarse de los árboles. Ese mismo vil sustento solo podrá obtenerle á fuerza de rudo trabajo y luchando con la rebeldía del suelo. Por último tales afanes serán perpetuos para venir al fin de la vida á caer exánime en esa misma tierra de la que fué formado su cuerpo, « *porque*, termina con énfasis Dios sus conminaciones, *polvo eres y al polvo has de volver* ». No quiere dar á entender el escritor que el hombre sea solo materia: no se refiere Dios á la totalidad del ser del hombre, sino á su cuerpo. Ni es extraño este modo de hablar parcial é incompleto: así como cuando queremos ensalzar á uno echamos mano de aquello que le enaltece pasando por alto lo que le deprime, así Dios, queriendo aquí deprimir á Adán, hace resaltar lo que le humilla omitiendo sus excelencias. En lurar de la lectura בעבורך, *para tí, á tu respecto*, la Vulgata parece haber leído *dalet* en lugar de *resch:* בְּעָבְדֶךָ: cuando la trabajares.

V. 20. « *Y Adán llamó el nombre de su mujer Eva por ser madre de todo viviente* », es decir, de todos los vivientes humanos. חַוָּה = vivificadora, la que da vida; es sustantivo derivativo de pihel de la forma arcaica חוה por חיה. No es facil descubrir el enlace de esta cláusula con lo que precede; por eso algunos intérpretes trasladan este verso al principio del cap. 4; como lo hacen ya Pereira y a Lapide. No es sin embargo inexplicable en la triste escena de la expulsión: tal vez quiso Adán mostrar su gratitud por no haber sido él y su mujer privados de la vida en aquel terrible proceso, sino más bien confirmados en ella y en la esperanza de dilatada posteridad con la promesa mesiánica. Quizá fué una expresión de reverencia hacia Eva como progenitora del Redentor. Lo cierto es que en 4, 1 se supone conocido el nombre de Eva, y por lo mismo su imposición es anterior: si ha de cambiarse de lugar, mucho mejor debería trasladarse al fin del cap. 2, después del v. 24.

Vv. 22-24. « *Y dijo el Señor Dios: he aquí que Adán ha quedado hecho como uno de nosotros para conocer el bien y el mal: ahora, pues, no extienda su mano y tome también del arbol de la vida y coma y viva para siempre... Y lo envió el Señor Dios del jardin de delicias á trabajar la tierra de la cual había sido tomado. Y arrojó al hombre, y puso del oriente al jardin de delicias querubines y llama de vibrante espada para guardar el camino de la vida* ». Última escena del drama paradisíaco; la expulsión de los delincuentes. La construcción de los vv. 22, y 23 es algo extraña: las palabras del Señor al ejecutar su sentencia solamente enuncian la prótasis: la apódosis está formada por la acción misma de sacar del Paraíso á Adán y Eva. Un giro parecido emplea S. Marcos en el cap. 2 al referir la curación del paralítico, donde Jesús termina el período empezado con los fariseos volviéndose al paralítico y sanándole: lo dramático se mezcla á lo descriptivo. Si hubiéramos de creer á Gunkel, habríamos de decir que Dios reconoce en Adán y Eva la ciencia del bien y el mal como resultado de gustar el fruto prohibido (¹). Pero si así es, ¿dónde está la coherencia del texto? ¿dónde aparecen las ventajas de tal adquisición por parte de Adán y Eva? ¿cuáles son las aplicaciones que de aquella ciencia recóndita hacen para su bienestar y dicha? El texto supone por el contrario que solo consiguen infortunios y desdichas: de unos y otras está tejida la sentencia que Dios pronuncia contra ellos y que representa la historia futura del género humano. En lugar de facilidades para la vida con la posesión del secreto de aquella ciencia misteriosa, solo tropiezan con obstáculos y azares. Las palabras de Dios por consiguiente encierran una amarga ironía y solo quieren significar la enorme decepción de que Adán y Eva han sido víctimas. El v. 24 no es repetición tautológica del precedente: éste expresa la orden: el v. 24 su ejecución. La razón principal de arrojar Dios á Adán y Eva del Paraíso, es cumplir la amenaza de la mortalidad, fulminada al imponerles el precepto: por eso

(¹) « *Der Mensch ist geworden wie unser einer* ist keine Ironie, sondern einfache Annerkennung des Tatbestandes » p. 24.

el único detalle concreto que se añade, consiste en poner guardas que impidan el paso al arbol de la vida. La frase « querubines y llama de vibrante espada » equivale á esta otra: « querubines con llama de vibrante espada »; hebraismo semejante al del v. 16: « multiplicaré tus dolores y tus preñeces ». *Llama de vibrante espada* es lo mismo que *vibrante espada de llama* ó fuego.

Los *querubines* no son animales alados de dimensiones colosales copiados de los monstruos de esas formas que ostentaban las portadas de los palacios de Nínive ó Babilonia; pues ni consta que esos monstruos fueran llamados *Querubines,* ni la descripción que los Salmos y Ezequiel nos ofrecen de los querubines bíblicos los presenta bajo esa figura sino bajo la forma humana (1). Son, pues, espíritus angélicos, encargados, parte de formar ó conducir el trono de Dios, parte de desempeñar ministerios de su servicio; en consonancia con ese destino, los querubines de la sección paradisíaca son enviados celestes que por orden de Dios guardan la entrada del Paraíso. No hay, según eso, en esta descripción fundamento alguno que haga retrasar la data cronológica del Pentateuco á la época del cautiverio. La colocacion de guardas á la entrada del Paraíso después de la expulsión de Adán y Eva manifiesta que el jardin no dejó de existir desde luego después del pecado. Continuó indudablemente existiendo por algún tiempo, mientras duró el orden y disposición que en él había puesto Dios y conservado Adán con su cultivo. Más tarde, destituido de cuidado y cultivo, debió trasformarse en una selva donde las malas hierbas sofocaron y confundieron las plantas y árboles primitivos, hasta que por fin el diluvio borró por completo su memoria. Ni es creible durase largo tiempo en buen estado aun antes de la catástrofe, pues la prodigiosa fecundidad de la tierra en aquellas edades haría

(1) Novisimamente Hoberg (*Die Gen.* p. 55) escribe: « es verosimil el enlace entre los querubines de Ezequiel y los *Kerubu* ó imágenes de las divinidades asiro-babilonicas, aunque naturalmente (?) Ezequiel vincula á sus querubines ideas muy diversas ». Para Delitzsch *karabu* es *ser poderoso;* según eso la voz *kirubu* significará *dioses poderosos*, y la voz hebrea correspondiente *grandes, poderosos*.

que muy pronto la maleza desfigurase primero, é hiciese inaccesible después aquel paraje.

Las dimenciones del Paraíso suscitan un problema curioso. La descripción da á entender que el Paraíso ocupaba una localidad muy reducida: ¿cómo se concilian estas breves dimensiones con los designios de Dios de hacer por su parte extensivo á todo el género humano el estado dichoso de que disfrutaron Adán y Eva? La solución es sencilla: no debe recurrirse á la previsión de la culpa; pues esa previsión no era la norma que regía las operaciones divinas: la verdadera solución está en que el Paraíso podía y debía crecer por trasplante á medida que iba creciendo la humanidad.

C) La historia paradisíaca y el racionalismo

El racionalismo, claro está, no reconoce el caracter histórico de la narración paradisíaca. No solo Wellhausen ó Gunkel, sino también Dillmann descubren en él un conjunto de rasgos totalmente fantásticos y fabulosos. En primer lugar propone, dicen, una mezcla de fenómenos y efectos naturales y sobrenaturales que desdice de la seriedad que sobre materias religiosas aparece comunmente en el resto de la Biblia. Además la narración hace del Paraíso la morada de Dios, el cual al colocar allí al hombre, hácele participante de su compañía y sociedad. Dios se pasea por el Paraiso á la brisa del medio día (3, 8) como quien está en su propio jardin y tiene la costumbre de tomar cada día aquella recreación. Al salir á su paseo y no encontrar á Adán da voces preguntando dónde está como quien se ve chasqueado por no hallar su compañía ordinaria. Fuera de estas razones que demuestran a priori la índole fantástica de la sección, es imposible que las memorias de la humanidad alcancen hasta su origen, pues ni llegan siquiera al de las sociedades primitivas. Y aun cuando el recuerdo de algunos grandes acontecimientos de aquellas edades hubiera sido trasmitido por tradición, ¿qué garantías de fidelidad podían presentar semejantes trasmisiones á través de tantos siglos? El relato paradisíaco no es, según eso, otra cosa que el resultado de esfuerzos hechos desde antiguo por la inteligencia humana, ansiosa de darse explicación sobre los grandes problemas de la naturaleza y de la historia. Según Rosenmüller y Reuss la sección 2, 4-3, 24 se propone dar solución á un problema cotidiano, aunque trascendental: el del tránsito de la edad y estado de la inocencia al de la discreción y madurez [1].

[1] ROSENMÜLLER, *Scholia in Gen.* cap. 3; REUSS, *Geschichte des Alt. Test.* p. 273.

Gunkel circunscribe la generalidad de ese objeto al punto concreto de las relaciones sexuales. En su primer estado Adán y Eva desconocen el destino de los sexos: por eso no echan de ver que están desnudos; en el segundo se dan cuenta de la distinción y sus fines, por eso advierten su desnudez: este tránsito que cada día se verifica mediante un proceso de años, Adán y Eva lo recorren en un instante gracias al efecto mágico del arbol de la ciencia (1). Wellhausen por su parte descubre representado en la escena del Paraíso un símbolo del primer paso en la carrera de la cultura: de la desnudez, imagen simbólica del estado primitivo de barbarie, pasan los primeros hombres al estado de la civilización. Verdad es, dice Wellhausen, que el autor hace dar á la humanidad este primer paso en el progreso á costa de un retroceso en la religión y moral; pero esto se debe al criterio del escritor el cual creía en efecto que la cultura y la la irreligión siguen los mismos pasos. Por eso los representantes del progreso ántes del diluvio son Caín y los cainitas, y después de él los fabricadores de la torre de Babel (2). Dillmann propone una explicación menos cruda y materialista. Según él, propónese nuestro escritor resolver el dificultoso problema del orígen del mal, es decir, de las penalidades y trabajos que la humanidad sufre á pesar de la nobleza de su ser, imagen de la divinidad. La solución que se le ofrece es que la humanidad en su primer paso fué desobediente, y en pena de esa desobediencia quedó sujeta á males gravísimos ántes desconocidos (3). Los críticos citados y otros muchos convienen todos en que el orígen del mito paradisíaco no es israelita: así lo prueba, dice Gunkel (4), el gran número de rasgos mitológicos que contenía en sus principios y de los que conserva todavía algunos vestigios.

No es dificil hacer ver lo infundado de los motivos que la crítica racionalista invoca para impugnar el caracter histórico de la sección, y lo absurdo é incompleto de las explicaciones que presenta. La rigorosa verdad histórica de la sección paradisíaca nos consta ante todo por el testimonio de Cristo y de la Iglesia. Jesucristo no solo aceptó como auténtico y como porción genuina del Antiguo Testamento el Pentateuco en general, según vimos; sino que en diversas ocasiones recordó como histórica la narración paradisíaca. En S. Juan 8, 44 recuerda la tentación por el demonio; en S. Mateo 19, 4. 5 cita la historia de la creación de la mujer y la institución del matrimonio añadiendo textualmente las palabras del v. 24. S. Pablo y los demás Apóstoles suponen como fundamento de su teología sobre la obra reparadora de Jesucristo la historia real del estado dichoso del Paraíso, y su pérdida á consecuen-

(1) *Die Gen.*² p. 24-26. En la 3ª ed. ha cambiado algún tanto la explicación; pero escribe también en la p. 22: «la mujer conoció su sexo por un pecado que debe expiar viviendo la vida sexual».

(2) *Proleg.* p. 306. 307.

(3) *Die Genesis* p. 45 y 46.

(4) *Die Genesis* p. 31.

cia de una transgresión por *desobediencia*, resultado á su vez de una *seducción* del demonio sobre la mujer [1]. La Iglesia cristiana no ha hecho en este punto otra cosa que seguir fielmente las enseñanzas de su Fundador. Moisés por su parte refiere las escenas del Paraíso como verdadera historia: ¿qué diferencia puede señalarse entre la sección presente y las demás de que se compone el Génesis con respecto á su valor objetivo en opinión del escritor? Absolutamente ninguna. No puede negarse que hay alguna dificultad en concebir la conservación exacta de acontecimientos tan remotos por tradición á través de las generaciones hasta que fueron consignados por escrito; pero la dificultad no es tan grande como á primera vista parece. Los acontecimientos son de importancia tan excepcional que su memoria debió transmitirse y conservarse cuidadosamente por largos siglos en las primeras edades de la humanidad. Por otra parte ésta no tenía entonces repartida su atención en objetos tan múltiples como más adelante; estaba circunscrita exclusivamente á dos puntos: la religión y el hogar, y los sucesos del Paraíso afectaban por igual á uno y otro. La longevidad de los Patriarcas contribuía también grandemente á la fidelidad en la conservación exacta de recuerdos tan venerandos evitando cuidadosamente cuanto tendiera á desfigurarlos. Entre tanto pronto llegó la época en que los recuerdos principales pudieron grabarse en monumentos y en documentos escritos. ¿Y por qué no admitir también una intervención singular de la Providencia cuando se trataba de los fundamentos de la Religión verdadera?

Los indicios de caracter fabuloso que la crítica incrédula pretende descubrir en las particularidades de la narración, no autorizan á semejante conclusión. Sobre la primera serie de ellas, tomada de las propiedades del arbol de la vida hemos dicho lo suficiente en su propio lugar y á él nos remitimos: otro tanto debe decirse del don de la integridad. Era un don sobrenatural; pero ¿quién es capaz de demostrar que su existencia y concesión al hombre primitivo se oponga ó á los atributos divinos ó á los dictados de la razón? La segunda serie deducida del concepto infantil y mezquino de la divinidad por hacerse á Dios habitador del paraíso, y al hombre su socio y confidente en aquella mansión venturosa, está fundada en una exegesis totalmente arbitraria. La narración mosaica, si bien supone comunicaciones frecuentes de Dios con Adán, ningún fundamento da á interpretación tan crasa. Lo mismo en 2, 4-3, 24 que en 1, 1-2, 3 Dios aparece constantemente á inmensa distancia del hombre; es su criador, lo mismo que de los animales y plantas, y del Universo entero. Dios planta el jardin, es verdad, pero le destina no á morada propia sino de solo el hombre (3, 8. 15), colocándole allí para que le guarde y cultive, imponiéndole un precepto severo acompañado de sanción terrible. Jamás se insinúa que Dios tenga en el Paraíso su morada habitual. Eva recorre el jardin sin encontrarse con Dios ni manifestar recelo de su proximidad al hablar con la serpiente; igualmente quebranta el

[1] Efes. 4, 23; Rom. 5, 12-21; 1 Tim. 2, 14.

precepto, busca á su marido, le halla, le persuade á comer, sin tropezar en todo esto con Dios, ni mostrar tampoco temor ó sospecha de que acechara ni sus pasos ni los de su marido. La presencia de Jehová después de la transgresión aparece motivada por el designio de buscar á Adán, no para pasear ó entretenerse en conversación con él, sino para pedirle cuenta de su desobediencia; y Adán tampoco se esconde sino despues de haber sentido la presencia de Dios que no preveía. La expresión: מתהלך בגן לרוח היום que los LXX trasladan: περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ τῶ δειλινόν y la Vulg. « deambulantis in Paradiso ad auram post meridiem » no significan un paseo cotidiano al fresco: dónde está el fundamento para tal interpretación en el conjunto del relato? ¡Designa sencillamente la hora en que se presentó el Señor, y *deambulantis* equivale á *incedentis*. El pasaje debe traducirse: y habiendo oido el rumor (del movimiento) del Señor que venía al fresco del día, es decir, cuando el día empezaba á declinar. Es un modo de designar la hora, como el que usamos al decir: salí con el fresco de la mañana, llegué en el calor del día etc. No paseaba el Señor tomando el fresco: vino á la tarde, llegó al declinar el día. No es extraño se señale con precisión el tiempo de acontecimiento tan extraordinario.

Por lo que hace á las explicaciones que el racionalismo sustituye, tampoco tienen otra base que una exegesis gratuita. El pensamiento del escritor en toda la tragedia del Paraíso es completamente ageno á la idea de presentarnos *un progreso* de ninguna clase; y solo se propone ofrecer á nuestra vista los primeros pasos de la historia del hombre en su vida y en sus relaciones con Dios. Dios cria al hombre, le colma de sus dones, le constituye soberano de la creación, le infunde una alma racional, le destina á un fin soberano y para que le obtenga mediante actos meritorios, le impone el precepto; el cual además, como puramente positivo y no natural, viene á expresar la condición de vasallaje del primer hombre por el usufructo del Paraíso. Adán después quebranta el precepto é incurre en la indignación divina. Tal es el engranaje de conceptos que constituye el organismo de la historia paradisíaca; ¿quién podrá descubrir en todo esto asomos siquiera de un designio que nada tiene que ver con las ideas expresadas por el autor ni con su enlace y significado natural y obvio? ¿A qué escarbar la tierra para buscar en el subsuelo un simbolismo quimérico? Las explicaciones de Rosenmüller y Reuss suponen que nuestros primeros padres se hallaban en un estado infantil y de completa ignorancia sobre la moralidad: la de Gunkel añade además la ignorancia sobre las relaciones sexuales entre Adán y Eva. Pero ¿y el castigo tan terrible por la transgresión? ¿No suponen con evidencia que Adán y Eva conocían perfectamente la norma de la moralidad? Por lo que hace á la adición de Gunkel, está en la más abierta oposición con el texto. Adán al contemplar á Eva reconoce en ella el auxiliar complementario de sus instintos fisiológicos y morales, de suerte que el v. 24 interpreta la escena, viendo en ella la institución del matrimonio [1]. La identidad de frase en 2, 25 y 3, 7 es solo material y no prueba la

[1] Gunkel pretende descubrir, es verdad, (p. 28) una contradicción

identidad de sentido: en el segundo pasaje la ironía es transparente. Tocante á Wellhausen, él mismo reconoce en nota la debilidad de su argumentación; y en efecto, es el colmo de la arbitrariedad presentar como expresión simbólica del primer paso de la humanidad en la carrera de la civilización, el tránsito de Adán y Eva desde la desnudez original á los vestidos de pieles, que ni siquiera son obra de la industria humana, sino de Dios.

A la concepción racionalista se aproxima la interpretación de Cayetano y del Dr. Jahn. Para el primero el coloquio de Eva con la serpiente no representa una historia real, sino una envoltura simbólica de sucesos del orden interno. La tentación diabólica de Eva existió en efecto, pero « tuvo lugar no mediante lenguaje vocal, sino por sugestión interna, por cuyo medio el demonio *empezó á deslizarse* (como serpiente) *con su venenoso pensamiento*; y en el mismo sentido debe entenderse todo el diálogo ». Jahn por su parte, aunque admite que la narración refiere una historia real, pues se pertrecha contra la objeción que puede hacerse á su exegesis alegando que el pasaje es un mito; sin embargo, con respecto al suceso capital, que es el diálogo y la tentación, Jahn lo extenúa de suerte que lo reduce á las proporciones de un sueño. Durmiendo Eva junto al arbol, soñó oir á la serpiente que le decía no ser dañoso el fruto del arbol prohibido; que el habérselo Dios vedado nacía de envidia: entre tanto la serpiente subió de hecho al arbol (tal vez disponiéndolo así el demonio); en ese momento despertó Eva, y vió á la serpiente comer la fruta no solo sin daño, sino con visible aumento de robustez. De este hecho concluyó Eva que el diálogo tenido en sueños con la serpiente era una realidad y que el fruto no era dañoso. Este razonamiento le movió á comer y á invitar también á su marido. Como Eva y Adán aunque adultos en la estatura, eran párvulos en las ideas, pues sin el magisterio externo es imposible, dice Jahn, despierte el uso de la razón, Eva no supo distinguir el sueño de la realidad y como tal la refirió á sus hijos [1].

No es dificil refutar tales arbitrariedades. Con respecto á Cayetano el mismo Jahn observa que si bien el verbo *dijo* tomado sin complemento puede á veces significar la palabra interior, en el pasaje que examinamos va seguido de ese complemento: « dijo *á la mujer* », lo que excluye la interpretación metafórica [2]. Pero no solo esa voz, sino todo el conjunto del relato está diciendo que el intento del escritor es descri-

---

entre 2, 21-24 y la historia posterior, donde (4, 1) la unión sexual hace su aparición en la humanidad solo con el *conocimiento* (cognovit ידע Adamus Evam); pero ¿ dónde está la contradicción ? El *conocimiento* de 4, 1 no es la ciencia del bien y del mal, sino la expresión usada entre los hebreos para significar el cóito.

[1] Jahn, *Enchir. hermen. gener.* Viennae, 1812; Append. II, 206 sigg.

[2] Ibid., p. 216.

bir una escena real. La serpiente, el diálogo, la acción de Eva de resultas del diálogo, el interrogatorio y sentencia de Dios, todos y cada uno de estos miembros de la narración se proponen bajo el mismo tenor, sin diferencia alguna en el valor del lenguaje que en todos esos miembros se emplea; si pues la acción de Eva, la sentencia de Dios y su ejecución representan hechos reales, también los miembros restantes. Más absurda que la de Cayetano es la explicación de Jahn, la cual queda también refutada con los mismos argumentos. Si por confesión de Jahn refutando á Cayetano la expresión « dicit ad mulierem » no puede interpretarse de palabra mental, tampoco, y menos todavía, de palabra en sueños; porque la palabra mental por sugestión interna al fin es palabra ó locución de la serpiente á la mujer: pero en sueños es solo palabra *imaginada* por la mujer, y de ningún modo es *real*. Á este argumento se agrega el tomado del cúmulo de hipótesis gratuitas y extravagantes en que descansa tal interpretación. Supone Jahn que sin el magisterio externo es imposible despierte el uso de la razón; supone que Adán y Eva ni entonces ni más tarde llegaron á reconocer la diferencia entre aquel sueño y la realidad; supone que el magisterio divino solo comunicò á Adán y Eva ideas infantiles; ahora bien; cada una de estas aserciones enuncia un grave absurdo (1).

Hoberg renueva en otra forma la interpretación de Cayetano. Según el escritor alemán, la serpiente no fué un animal sino una apariencia de tal, presentada á los ojos de Eva por arte diabólica. A la vista del espectro, sintió Eva la tentación en lo interior de su espíritu ofuscándose hasta el punto de atribuir á la serpiente lenguaje humano. La posibilidad psicológica de esta explicación no puede ser impugnada por la teología, dice Hoberg; pues son numerosos los ejemplos de tales alucinaciones en la historia de la mística. Por otra parte un símbolo externo era indispensable al demonio para hacer penetrar sus sugestiones en el alma de la mujer por no existir otro medio de conseguirlo en el estado de inocencia. Es verdad que el texto da á la aparición el nombre de *serpiente* (3, 1. 45); pero se la da por la figura de serpiente que ostentaba (2). — La explicación de Hoberg tropieza con las mismas dificultades que la de Cayetano: el tenor de los términos no permite semejante traslación. Si en el cap. 3 es permitido dar à las expresiones en todo su conjunto, ese valor figurado, vienen por tierra todas las reglas de interpretación; la serie del relato paradisíaco presenta todos los caracteres de una narración objetiva y real, es decir, que describe objetos y escenas objetivas, externas y reales. Hoberg supone que el texto *gana* en verosimilitud gracias al caracter que dá á la serpiente y al diálogo (3). Pero ¿cómo ha de *ganar* un relato

(1) Léase todo el pasaje de Jahn que es de lo más curioso. En apoyo de su tesis no vacila en aceptar como historia real ficciones las más absurdas tomadas de Blumenbach y otros escritores materialistas.

(2) *Die Genesis*, p. 44.

(3) P. 45.

histórico fingendo falsamente lo que no hay, cuando el caracter fundamental de la historia es trasladar á la mente del lector los acontecimientos tales como tuvieron lugar en realidad? A la verdad, si nuestros primeros padres conocieron que la *serpiente* solo era un espectro, y que no existió en efecto diálogo externo, sino solo sugestión interna aunque simultánea con la aparición, asi debieron trasmitir el sueño, y así debió pasar á la historia escrita: lo demás es alterar y desfigurar los hechos, oficio no de la historia ni de la tradición genuina, sino de la leyenda.

Suele también disputarse en qué acto consistió propiamente el pecado de nuestros primeros padres; porque el texto genesíaco en primer lugar nos lo presenta sobre todo como un pecado que principalmente consistió en la *gula;* y por otra parte fué también *desobediencia,* aspecto en el cuat se fija especialisimamente S. Pablo (Rom. 5, 19); por fin, varios pasajes de los sapienciales le hacen consistir en la *soberbia.* El análisis atento del texto nos hace ver que de hecho consistió en un conjunto de afectos viciosos en que tomaron parte todos tres vicios. Ofrécese en primer término á Eva la invitación á *gustar del fruto* del arbol. La excitación de la serpiente á Eva á gustar el fruto despierta espontáneamente la reflexión de que semejante acto es perverso como *opuesto al precepto divino.* He aquí la desobediencia. Entra después en el ánimo de Eva la idea sugerida por la serpiente de que serán *semejantes á Dios,* poseedores como él de los secretos de la ciencia natural, y este es el afecto que más profundamente hace presa en su mente: he aquí la soberbia. Eva pues, se pone á contemplar el fruto, hallándole grato al paladar, hermoso á la vista y sobre todo *deseable* para alcanzar ciencia, y se resuelve á la acción: he aquí la gula, reforzada con nuevo y más fuerte acceso de soberbia. Lo que según esta descripcion decide á Eva es el ansia de ser como Dios, poseedora de los enigmas de la creación, emancipada del pupilaje á que los tiene sujetos, según la serpiente, la tiranía divina. El proceso es único; pero consta de diversos movimientos desordenados de desobediencia, gula, soberbia, descollando entre todos la soberbia.

D) El caracter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis y la Comisión bíblica

Los reparos del Protestantismo al caracter histórico de la narración paradisíaca, extensivos al capítulo primero han hecho impresión en algunos escritores católicos. El P. Lagrange, el P. Hummelauer, y después de ellos Zanecchia, Zapletal, Minocchi y Bonaccorsi se han declarado más ó menos abiertamente defensores del caracter simbólico ó alegórico del relato genesíaco en sus primeros capítulos. No convienen sin embargo totalmente con la concepción protestante, ni

equiparan tampoco el capítulo primero con el segundo y tercero. En el capítulo primero, haciendo distinción entre el *fondo* del argumento y la *forma* literaria en que está expuesto, reconocen que el autor se propuso describir como *histórico* y *real* el hecho de la creación, no solo como expresado en la fórmula general: « Dios crió el Universo », sino también en detalle: « Dios crió el Universo y todas las categorías que encierra ». Pero la *forma* de la exposición: *el orden* de los actos y efectos del Hexámero, su *número* y su *duración* no presentan caracter histórico ni objetivo: son simplemente una *concepción subjetiva* del escritor, que pudiera haber afectado otra fisonomía diversa sin perjuicio del fondo histórico. Con el caracter de la Cosmogonía está íntimamente enlazado su origen: la descripción cosmogónica del Génesis no representa una revelación directa, ni una tradición histórica transmitida fielmente desde los orígenes de la humanidad al autor por el intermedio de los Patriarcas y el pueblo de Israél: es una derivación de fuentes paganas, la Cosmogonía asiro-babilónica (Enuma Eliš), aunque depuradas de todo error dogmático.

Con respecto á 2, 4-3, 25, esto es, el Paraíso y la narración de la caída, el autor relata una historia en la cual él cree firmemente: un católico no puede considerar este relato como simple alegoría á la manera que lo hace el Protestantismo, el cual nada real y objetivo admite en la descripción, considerándola como un filosofema ó un mito histórico ideado para dar cuerpo á una especulación sobre el origen ó del mal, ó de la cultura, ó de la unión sexual. El católico admite el hecho real de la tentación y la caída con sus consecuencias dogmáticas é históricas; pero el barro de la tierra amasado por Dios para fabricar el cuerpo humano, la descripción completa y el emplazamento geográfico del Paraíso, los árboles de la vida y de la ciencia del bien y el mal, el desfile de los animales ante el primer hombre, la costilla de Adán, la serpiente y su diálogo verbal y externo con la mujer, las túnicas de piel, la espada centelleante en manos del Querubin, no representan otra cosa que símbolos figurativos de otros tantos conceptos del orden

religioso [1]. La tentación y la caída con sus consecuencias y así el *fondo histórico* del relato, está garantizado al católico por el dogma y la Iglesia; pero el modo concreto en que los sucesos tuvieron lugar, perdióse muy en breve, de suerte que, al ser consignado en los documentos cuya forma final hallamos en el Génesis, fué recogido y propuesto en la forma que presentaba á la sazón entre círculos frecuentados por el encargado de fijarla por escrito.

La Comisión bíblica, cuyo encargo principal es según su institución, encauzar las ideas y resolver las controversias que se suscitan entre los católicos sobre materias escriturísticas, creyó deber intervenir y el 30 de Junio de 1909 emanó una resolución distribuida en ocho demandas con sus respuestas correspondientes acerca del caracter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis.

1ª. ¿Se apoyan en fundamento sólido los varios sistemas exegéticos excogitados y defendidos con apariencia de aparato científico para excluir el sentido literal histórico de los tres primeros capítulos del Génesis? — Resp. No.

2ª. El libro del Génesis presenta, es verdad, argumento y forma histórica; además sus tres primeros capítulos están enlazados ya entre sí, ya con los capítulos siguientes mediante vínculos especiales; numerosos testimonios tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento confirman su índole histórica, y así lo ha creído siempre el sentido tradicional, derivado del pueblo de Israel y confirmado perpétuamente por la Iglesia: ¿podrá, no obstante, enseñarse que no contienen relatos de acontecimientos *reales*, ó sea, conformes á la verdad objetiva é histórica; sino más bien, ó *fábulas* derivadas de las mitologías y cosmogonías de pueblos antiguos, purificadas de todo error politeista y adaptadas al monoteismo por el escritor sagrado; ó *alegorías* y *símbolos*, destituidos de fundamento real y propuestos en forma histórica para inculcar verdades religiosas y filosóficas; ó le-

[1] En cuanto al *Paraíso*, no se niega su existencia; pero solo es conocido en abstracto: su situación geográfica concreta en Caldea ó Mesopotamia, circunscrita aun solo aproximadamente por los accidentes enumerados en 2, 10-12 es una pura ficción del escritor.

yendas parte históricas, parte ficticias, y compuestas con el fin de instruir y edificar los espíritus? — Resp. No: á ambas partes (*no* hechos reales, *sino* descripciones ficticias).

3ª. ¿Puede ponerse en duda el sentido literal histórico hablando con especialidad de aquellos pasajes donde dentro de los mismos tres capítulos, se trata de hechos que afectan á los fundamentos de la religión cristiana; cuales son, entre otros, la creación de todas las cosas, obrada por Dios en el principio del tiempo; la creación especial del hombre, la formación de la primera mujer derivándola del primer hombre; la unidad del humano linaje, la felicidad original de los primeros padres en el estado de inocencia, integridad é inmortalidad; el precepto impuesto al hombre por Dios para probar su obediencia; la transgresión del precepto divino á persuasión del demonio bajo forma de serpiente; la caída de nuestros primeros padres desde aquel estado primordial de inocencia; y la promesa del futuro Restaurador? — Resp. No.

4ª. ¿Es lícito, salvo el juicio de la Iglesia, y guardando la analogía de la fé, seguir y defender la opinión que cada uno prudentemente aprobare cuando se trata de interpretar aquellas cláusulas de los mismos capítulos, las cuales fueron entendidas por los Padres y Doctores de diverso modo y sin expresar cosa cierta y determinada? — Resp. Sí.

5ª. ¿Es preciso entender siempre y por necesidad en sentido propio el conjunto y cada una de las partes, es decir, cada una de las palabras y frases que ocurren en esos capítulos de suerte que nunca sea lícito apartarse de tal sentido, aun cuando las locuciones mismas aparecen claramente como empleadas en sentido impropio, metafórico ó antropomórfico; y la razón no permite retener el sentido propio, ó la necesidad exije dejarlo? — Resp. No.

6ª. ¿Podrá emplearse sabia y útilmente la interpretación alegórica y profética de algunas cláusulas en los mismos capítulos á ejemplo de los Santos Padres y de la misma Iglesia, con tal que se presuponga su sentido literal é histórico? — Resp. Sí.

7ª. Constando como consta que al escribir el autor

sagrado el capítulo primero del Génesis no se propuso enseñar la constitución íntima de las cosas visibles ni el orden completo de la creación, sino más bien dar á su nación una noticia popular, cual la consentía el lenguaje común en aquellas edades y acomodada al sentir y capacidad de los hombres; ¿habrá de buscarse siempre y con exactitud la propiedad del lenguaje científico en la interpretación de tales pasajes? — Resp. No.

8ª. ¿Puede tomarse la voz *yom* en la denominación y distinción de los seis días de los que habla el primer capítulo del Génesis, ó en sentido propio por el día natural, ó en sentido impropio por un cierto espacio de tiempo, y disputarse libremente entre los exegetas sobre esa cuestión? — Resp. Sí.

Tres órdenes de interpretaciones falsas de los primeros capítulos del Génesis distingue la Comisión como opuestas al sentido histórico de la sección: la interpretación *mítica*, la *simbólica* y la *legendaria:* la primera no reconoce en las narraciones otra cosa que fábulas, es decir, *mitos* sea *filosóficos*, sea *históricos;* la segunda *símbolos*, signos sensibles de conceptos abstractos; la tercera *leyendas*, que son mezcla de un tenue fondo histórico con adiciones ficticias de la imaginación ó la poesía. Objetivamente hablando, no solo por su oposición al valor histórico de las narraciones genesíacas, sino por razón tambien del concepto positivo que cada una lleva envuelto, las tres interpretaciones apenas se diferencian entre sí; porque á la verdad, ¿cuál es la distinción real entre fábula ó mito, símbolo y leyenda, sobre todo entre la primera y la tercera? Sin embargo, como los adversarios del valor histórico desenvuelven con énfasis ese tópico [1], la Comisión quiso hacer mención expresa de todos tres órdenes para excluirlos todos como erróneos. En el

[1] Así MINOCCHI (*La Genesi* 2, XVII) se admira de que el P. Pesch desconozca la distinción entre mito y leyenda; y hace de ese desconocimiento un capítulo de querella hasta el punto de recusar toda discusión exegética con quien ignora puntos tan elementales. — No se ignora la diferencia aparente y externa de definiciones verbalistas: lo que se desconoce es la diferencia de concepto sustancial porque no existe.

lenguaje crítico moderno se da el nombre de *mito* á toda narración ficticia del orden religioso donde interviene obrando la divinidad: *símbolo* es todo signo sensible empleado con el fin exclusivo de representar inmediatamente una idea abstracta; y *leyenda* la narración ficticia de acciones humanas sobre la base de un tenue fundamento histórico. Como la descripción cosmogónica y la historia del Paraíso, además de pertenecer al orden religioso, y hacer intervenir á Dios obrando, presentan por otra parte una serie de hechos de orden creado y humano, donde se ofrecen objetos sensibles cuya interpretación en sentido propio puede ocasionar dificultades; muchos críticos é intérpretes se han creído autorizados y hasta obligados á recurrir al mito, el símbolo y la leyenda.

Una de las razones en que más insisten los figuristas para sostener su interpretación y al parecer no sin fundamento, es la de la *consecuencia.* Se concede, dicen, que varias expresiones y términos deben entenderse en sentido figurado v. gr. los días en la Cosmogonía, las palabras de conminación ó maldición á la serpiente en el cap. 3°; convienen también todos en que es menester admitir antropomorfismos,como en 2, 7; 3, 8 etc.: ¿por qué no extender este sentido y valor figurado á la serpiente, al diálogo con la mujer, en una palabra, al conjunto de ambas secciones? ¿quién trazará la línea divisoria que separa unas cláusulas de otras, definiendo con precisión las razones que reclaman en unas aquel sentido y le excluyen en otras?

La razón alegada no deja de tener su apariencia de solidez, pero los cánones exegéticos son sabidos de todos, y su aplicación no es dificil en nuestro caso. El canon fundamental para la interpretación de libros y secciones históricas es el que formuló S. Agustin y ha sido reconocido como inviolable por todo el mundo hasta nuestros días. No debe abandonarse el sentido propio sino en el caso en que de retenerlo se siga un absurdo manifiesto; pero el milagro no es un absurdo. Según ese axioma, el valor objetivo y real de ambas secciones en su conjunto es indudable 1° en toda la descripción cosmogónica por lo que toca á las acciones divinas y á sus efectos respectivos.

De seguir el sentido propio en la creación *ex nihilo* y en cada una de las acciones hexaméricas no se sigue absurdo alguno, pues no es absurdo ni que Dios obre, ni que obre por acciones sucesivas, ni que á cada acción corresponda su efecto real respectivo. 2º Por lo que hace á la duración de los *días* ó actos sucesivos, tropezamos para el sentido propio con la grave dificultad de la ciencia, según la cual es indudable que el globo de la tierra con las categorías de seres que la pueblan, no alcanzó desde luego sino al cabo de largos siglos la forma que según el relato cosmogónico ofreció al terminarse el día sexto, y continúa sensiblemente idéntico hasta el presente. Si los asertos de la ciencia geológica son ciertos, es imposible mantener el significado propio de los días: en consecuencia, puesto que la voz por otra parte se presta á un sentido figurado, y sentido que puede llamarse *usual* en la lengua hebrea, tenemos el caso de una imposición de este sentido.

Dígase otro tanto de la segunda narración 2, 5-3, 24. Ni la creación del Paraíso, ni su posición geográfica, tal cual se describe en la sección, ni la colocación de Adán y Eva en el jardin, ni los árboles de la vida y la ciencia del bien y el mal, ni la serpiente, instrumento de un ser superior y extramundano dialogando con la mujer, ni la llama vibrante ofrecen absurdo alguno aunque se retenga el sentido propio: hay sí, una economía extraordinaria en ese conjunto; pero que se explica atendidas las circunstancias, y, sobre todo, que no envuelve repugnancia, supuesta la ordenación divina, la cual tampoco se vé por qué ha de ser absurda. Tampoco se descubre oposición á los dictados de la razón y á los atributos divinos en las conminaciones á la serpiente material: las entendían perfectamente Adán y Eva con relación á los cuales desempeña un papel en el drama paradisíaco.

Por el contrario, el soplo divino en el semblante de Adán, la manipulación del barro, las voces de imperio en la Cosmogonía, si se entienden como atribuyendo á Dios miembros y órganos corpóreos con acciones correlativas, ofrecen el absurdo de hacer á Dios un ser corpóreo: aquí, pues, será menester admitir el sentido figurado. Por lo que

hace á las teofanías una vez criado ya el hombre, á los signos empleados para entenderse con él que el texto presenta como sonidos articulados, nos hallamos en frente de una dificultad que no es exclusiva de estas secciones bíblicas, ni de solo la historia primitiva, sino de todo el Antiguo y Nuevo Testamento; y todos los creyentes que admiten la inspiración de la Biblia y la revelación cristiana se hallan en el mismo caso. Más aún, cuantos reconocen la existencia de un Dios incorpóreo y espiritual se ven precisados á emplear ese lenguaje vaciado en la intuición y percepciones sensibles, por no ser posible dejar de valernos de tales imágenes cuando queremos discurrir sobre los seres del orden espiritual. Otro tanto sucede con nuestra propia alma y con los conceptos abstractos.

Pero no son las razones expuestas las únicas que los intérpretes católicos tienen para no abandonar la interpretación tradicional: el Antiguo y Nuevo Testamento en numerosos pasajes donde ó citan ó aluden á la creación y la historia paradisíaca la entienden en sentido propio y del modo que queda expuesto. Igualmente los Padres, á excepción de la escuela alegorista y todos los Doctores hasta la época moderna, como lo apunta la Comisión en su Decreto ([1]).

3. La historia primitiva después de la culpa Caín y Abél; los cainitas. 4, 1-26

El tercer miembro de la primera sección continúa la historia del linaje humano después de la expulsión del Paraíso, dando principio por los primeros hijos de Adán, Caín y Abél, refiriéndonos su nacimiento y diversas inclinaciones. Pronto estalla la rivalidad entre ambos, ó mejor, la envidia de Caín, quien se deshace de su hermano. Moisés, según su plan, se desembaraza de la rama oblicua de Caín antes de entrar en la de Set cuya posteridad le ha

([1]) Léase el opúsculo del R. P. Méchineau titulado: *L'historicité des trois premiers chapitres de la Génèse*, Rome, 1909.

de guiar á Noé y por Noé á Abrahán. También en este capítulo descubre la crítica racionalista un mito histórico, forjado en la antigüedad para explicar el origen de las primeras artes é industrias. Desde muy antiguo existió entre los hombres, dice Dillmann, el afán de señalar con precisión la data cronológica de los grandes inventos; y como faltaban documentos comprobantes, suplióse su falta con narraciones ficticias, sin que de esta regla general puedan exceptuarse los hebreos ([1]). — No necesitamos detenernos mucho en la impugnación de tales aserciones. Dillmann concede y los demás críticos deben concederlo por ser un hecho patente, que el pueblo hebreo se diferenció radicalmente de los demás desde la más remota antigüedad en su religión y en su moral: pues bien; haciendo abstracción de otras consideraciones, ya ese hecho es una garantía en favor de la verdad y exactitud histórica de sus informes sobre las edades primitivas: la moral religiosa de los hebreos, es decir de los Jefes religiosos del pueblo que nunca faltaron y que constituyeron una institución providencial para la transmisión fiel de la revelación, no podía admitir y menos proponer por escrito como historia real acontecimientos ficticios, forjados por la fantasía. Por lo demás, la sobriedad misma de los datos y la importancia primaria de los acontecimientos á los que se circunscribe la narración son una garantía de fidelidad histórica: no es ese ciertamente el caracter de la leyenda ó el mito, como se ve por la comparación de la historia mosaica de las primeras edades con las mitologías de los demás pueblos. Además ¿qué dificultad grave se descubre en que las noticias contenidas en este miembro hubieran llegado á Moisés por el intermedio de José, Jacob, Abrahán, Sarug, Sem, Noé, Matusalén? Dos partes abraza el capítulo: 4, 1-15 el fratricidio de Caín, 4, 16-26 la genealogía de éste: primeras invenciones.

([1]) *Die Genesis,* p. 84 sigg.

A) **El fratricidio de Caín: 1-15**

Vv. 1. 2 « *Y Adán conoció á Eva su mujer la cual concibió y parió á Caín, y dijo: he obtenido un hombre con* (el auxilio de) *Jehová. Y parió de nuevo á su hermano, á Abél: y Abél fué pastor de ovejas, y Caín se hizo cultivador de tierra* ». No hay duda de que Adán y Eva ni tuvieron hijo alguno, ni se mezclaron carnalmente hasta después de la salida del Paraíso. La exclamación de Eva al verse madre expresa su admiración por tal suceso, tan estupendo para ella, como que en efecto la hacía, á semejanza de Dios, nada menos que procreadora de un hombre: por eso atribuye el acontecimiento á la acción divina. Algunos intérpretes ([1]) opinan que la exclamación procedió de creer que aquel hijo era tal vez el restaurador prometido en el Paraíso; pero no hay razón bastante para semejante interpretación. El nombre de *Caín* se lo impuso su madre en armonía con el afecto que al contemplarle brotó en su alma: he obtenido, me veo poseedora de un hombre! Caín significa posesión ([2]). En el parto siguiente no prorumpe Eva en afecto semejante, ya no es el primer hijo que *adquiere*. El nombre de Abél (הבל, vanidad, cosa fugaz) tal vez le fué dado después de su muerte y á causa de lo fugaz de su existencia; pues no se dice, como en el caso precedente, que Eva prorumpiera al parirle en afecto alguno, ni que entonces le impusiera el nombre. Caín hízose labrador y Abél pastor: hé aquí las ocupaciones primitivas de los hombres.

Vv. 3-5. La oblación de los dos hermanos: diverso efecto ante Dios: resultados. « *Y sucedió á cabo de días que Caín ofreció sacrificio á Jehová del fruto de la tierra. Y Abél también ofreció de las primogénitas de su rebaño y de la grosura de ellas. Y Dios miró* (con agrado) *á Abél y á su sacrificio; pero á Caín y á su sacrificio no miró* (con agrado); *y afectóse grandemente Caín y cayó su sem-*

([1]) Novisimamente HETZENAUER, *Theol. bibl.*, p. 27.

([2]) No hay razón para negar la conexión del nombre קין con el verbo קנה.

blante ». He aquí los primeros sacrificios, los primeros actos de culto externo que refiere la historia. No debe sin embargo creerse que antes no ofreciera ya Adán sacrificios: la narración bíblica no propone las oblaciones de Caín y Abél por ser las primeras, sino por haber sido ellas la ocasión de la envidia y fratricidio de Caín. De todos modos tenemos ya en los albores mismos de la humanidad desarrollado en los hombres el sentimiento de su dependencia respecto de Dios y su expresión en actos de sumisión y gratitud. A continuación expresa el texto la diversa acogida que hizo Dios á los obsequios de ambos hermanos: miró con agrado los de Abél pero no los de Caín. El significado del verbo שׁעה propiamente es *contemplar* detenidamente; pero ya se sabe que en el lenguaje del A. Testamento esa contemplación detenida es sinónima de agrado, pues de lo que no nos agrada, apartamos instintivamente la vista. Dios no se limitó al afecto interior; indudablemente lo manifestó, pues lo conoce el autor y lo conocieron ya entonces ambos hermanos. ¿Cómo manifestó Dios su agrado y por qué señales? El texto no lo expresa: tal vez multiplicando el ganado de Abél y dando malas cosechas á Caín. Dada la economía paternal y de comunicación inmediata que vemos desplegar á Dios en aquellos primeros días de la humanidad por las razones ya expuestas en otro lugar, es muy natural que manifestara su agrado á Abél y su desagrado á Caín en efectos como los indicados.

Si Dios hizo esa diferencia en su proceder exterior y visible con Abél y Caín, claro es que vió disposiciones diversas en uno y otro hermano al hacer sus ofrendas, como se infiere no solo de la equidad divina, sino de la reconvención que luego hace el mismo Señor á Caín en el v. 7, donde en términos expresos declara la economía de su providencia con los hombres en armonía con la conducta de estos respecto de Dios. No consistió esa diferencia de disposiciones en la diversidad de las ofrendas: era natural que cada uno ofreciera dones de su hacienda propia: S. Pablo nos hace reconocer la diferencia en el afecto interior de espíritu que acompañó la obra externa: «*por la fe*, dice, ofreció Abel á Dios víctimas mejores que Caín». El resultado del desagrado de Dios fué que en el ánimo de Caín se despertó profunda melancolía primero, que el texto expresa por el «caimiento de su semblante», actitud propia de los melancólicos; y grande aversión después hacia su hermano

Abél hasta resolver su muerte. El verbo חרה no siempre significa *enojarse:* puede expresar y expresa no pocas veces otros afectos del alma.

Vv. 6. 7. « *Y dijo el Señor á Caín: ¿por qué te has afectado y por qué ha caído tu semblante? ¿Por ventura no habrá elevación si obrares bien: y si no obrares bien estará tendido á la puerta el pecado para abalanzarse á tí, aunque tú tendrás dominio sobre él?* » La versión alejandrina traslada así el el v. 7: « ¿por ventura no pecaste al ofrecer bien, pero no separar debidamente? ¡sosiégate! Hacía tí la dirección de *él* y tú le dominarás ». No es facil adivinar la letra hebrea que corresponde á esa versión y solo en dos palabras se vislumbra la equivalencia con el texto actual: en lugar de חַטָּאה y רֹבֵץ leyeron los alejandrinos חָטָאתָ y רְבַץ. La Vulgata mezcla elementos de ambos textos: « nonne si bene egeris recipies, si autem male, statim pro foribus peccatum aderit? Verumtamen sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius » ([1]). Los alejandrinos insinúan que el pecado de Caín estuvo en no practicar en debida forma un acto de suyo santo: no repartió bien con Dios, no le ofreció víctimas escogidas. La lectura hebrea es la que mejor armoniza los elementos del contexto, aunque tampoco debe estar exenta de alteración: debe faltar la voz ראש después de שאת. En la alejandrina y la Vulgata falta la coherencia: en la primera no se descubre á qué sujeto puede referirse el pronombre *él* y *le* en el último inciso: y en la Vulgata no se ve el enlace entre el *recipies* aplicado á Caín, y lo que precede. De conformidad con las disposiciones de Caín, dícele Dios: la razón de andar cabizbajo es haber obrado mal: si obrares bien, erguirás tu cabeza; de lo contrario el pecado se situará á tu puerta para acometerte, si bien tú puedes y tienes en tu mano vencerle. El *pecado* de que se habla en el último inciso no es la falta cometida ya por Caín en la irregularidad de su sacrificio, sino un pecado que quiere penetrar en su alma: es el fratricidio que empieza á llamar á las puertas de Caín, es decir, que solicita su mente, pero al que todavía no ha dado entrada. Según eso, la falta cometida por Caín en el sacrificio, no sería grave, y

([1]) La lectura *tuus* (Alcuino, Angelom.) no tiene fundamento.

Dios le amonesta paternalmente con tiempo para evitar la caída que se prepara. En el último miembro: « á tí su acometida y tú le dominarás », ocurre la misma frase que en 3, 16 cuando se habla de la inclinación de la mujer hacia el varón y el dominio de éste sobre ella.

V. 8. « *Y habló Caín á Abél su hermano; y sucedió que estando ambos en el campo, se levantó Caín contra Abél su hermano y le mató* ». El texto hebreo no especifica la invitación de Caín á salir al campo; los alejandrinos y la Vulgata añaden expresamente: « salgamos al campo »; ó « salgamos fuera ». Tal vez ambas versiones suplieron lo que el texto no dice expresamente, aunque lo da á entender en el miembro siguiente. El laconismo de tota esta sección es singular: se ve que el escritor solo se propuso consignar los hechos culminantes con la mayor concisión que le fué posible. — V. 9. « *Y dijo el Señor á Caín: ¿dónde está Abél tu hermano? Y respondió: ¿no lo sé: soy yo por ventura guarda de mi hermano?* » Aquí como en el proceso paradisíaco, empieza Dios indirectamente, sin echar en cara desde luego á Caín su culpa á fin de dar lugar al rubor y por éste á la confesión y el arrepentimiento. Pero Caín no es humilde como Adán, y responde con sacudimiento y protervia no solo ocultando su culpa, sino como arguyendo á Dios de indiscreto en su pregunta. Vv. 10-12 « *Y díjole* (Dios): *¿qué has hecho? ¡la voz de la sangre de tu hermano está clamando á mí de la tierra! Ahora pues, maldito tú de parte de la tierra que ha abierto su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Cuando labrares la tierra no volverá á rendirte su vigor: prófugo y errante serás en la tierra* ». Como la respuesta de Caín á la primera interrogación habia sido tan proterva, Dios también cambia de tono y emplea un lenguaje terrible: « ¿qué has hecho? » le interroga, haciéndole sentir que su primera pregunta no procedía de ignorancia sino de benignidad para traerle como á Adán su padre á la confesión humilde de su delito. En seguido hace de su asesinato una pintura patética que aterrorriza á Caín haciéndole conocer todo el horror de su crimen; é inmediatamente fulmina contra el fratricida espan-

toso anatema. Sin embargo no le llama simplemente maldito, pues parece que esta imprecación en boca de Dios está reservada solo para los condenados, sino maldito de parte de la tierra, y á continuación explica el anatema de un modo semejante al expresado en 3, 17: la tierra bajo el arado de Caín mostraráse ingrata y rebelde: no devolverá al cultivador (los frutos de) su fertilidad. hasta el punto de que Caín abandonado el cultivo del suelo, emprenderá una vida nómada y errante por no hallar en parte alguna la compensación ansiada de sus afanes. Trátase de un castigo mucho más grave que el de Adán.

Vv. 12, 14 « *Y dijo Caín al Señor: mi pecado no puede ser remitido. He aquí que en éste día me arrojas de la faz de la tierra, y voy á ocultarme de tu presencia, y andaré vago y errante por la tierra, y sucederá que cualquiera que me encontrare, me quitará la vida* ». A la intimación de sentencia tan terrible, Caín depone su actitud altanera y cae en el abatimiento. Sus primeras palabras pueden expresar según el doble significado del verbo נשא: *llevar á cuestas* y *quitar*, ó el despecho: « es insoportable la carga de mi delito »; ó el abatimiento: « mi pecado no puede obtener perdón »; es más probable la segunda explicación, porque las cláusulas que siguen más bien significan el segundo afecto que el primero. Caín se humilla ante Dios, aunque no con humildad fructuosa, nacida de verdadera contrición, sino de una pusilanimidad y abatimiento que ha sucedido á la altanería primera. Dios le arroja de la superficie de la tierra; es decir, de la región ó comarca donde vive y en cuyo cultivo se ha ocupado hasta ahora, por cuanto por efecto de la maldición divina, el suelo va á ser improductivo, viéndose forzado Caín á abandonarlo. Por lo mismo le arroja de su presencia; porque Caín está habituado á la comunicación frecuente de Dios con sus padres; y alejado de su hogar, quedará por lo mismo alejado de ese comercio y de la protección divina vinculada á él. El último inciso suscita una grave dificultad: Caín habla como si en esas regiones apartadas del hogar paterno, hubiera habitantes humanos, porque la expresión: « cualquiera que me encontrare »

naturalmente no puede entenderse de fieras ([1]) sino de seres humanos. La solución es ó que no se refiere Caín á un peligro inmediato, sino en tiempo venidero, cuando otros hermanos de Abél quieran justamente vengar la sangre de su hermano; ó que la escena tiene lugar no inmediatamente después del asesinato, sino cuando habían ya pasado años después del delito; ó mejor, Caín teme el encuentro de seres semejantes al que se apareció y habló á Eva su madre en el Paraíso, ó á otros ministros de la justicia divina parecida á los querubos del capítulo precedente ([2]). No hay pues motivo alguno para inferir con Dillmann ([3]) que la sección pertenece á diverso autor, que á diferencia del de la que precede, supone pluralidad de focos de población humana en la tierra por este tiempo. El recurso á un sobresalto ú ofuscación en Caín, quien en momentos de exaltación no se hace cargo del desvarío en que incurre al suponer posible su encuentro con hombres que no existen ni pueden existir, no tiene lugar; porque además de ser inexplicable semejante pensamiento en Caín, Dios en su respuesta concede tacitamente el fundamento de sus terrores.

V. 15. « *Y díjole el Señor: por eso todo el que matare á Caín, será vengado en el séptuplo. Y puso Dios á Caín una señal para que no le quitase la vida cualquiera que le encontrase* ». Por eso, es decir, para que tal cosa no suceda (לכן) ¿Cómo Dios castiga ó amenaza castigar á quien matare á Caín? No parece esto dar favor al crimen y alentar á los criminales? Además ¿cómo se concilia esta indulgencia con el rigor desplegado por Dios en 9, 6? ¿No pinta el Señor el homicidio en este pasaje con los más negros colores y se muestra inexorable con el homicida? Pero hay más: en el caso de Lamec (4, 24) todavía ostenta Dios mayor condescendencia con este criminal, reo de doble ho-

([1]) Como la explica ó pretende explicar JOSEFO, *Antiq.* lib. 1, cap. 2.

([2]) Esta es la explicación que mejor armoniza todos los pasajes paralelos; pues inmediatamente (v. 16) Caín aparece establecido en Nod, y solo después de establecido allí tiene sucesión: el suceso pues tiene lugar no mucho después del fratricidio.

([3]) *Die Gen.* p. 97.

micidio. ¿No parece que el autor del cap. 4 manifiesta sobre el homicidio y sobre los atributos morales de Dios un concepto totalmente diverso del que profesa sobre los mismos objetos el autor del cap. 9? — Sin embargo, un examen atento de los pasajes disipa sin dificultad todos estos reparos y concilia sin violencia los tres episodios. Por de pronto apresurémonos á consignar que el caso de Lamec debe eliminarse de la comparacion, pues allí no promete Dios al homicida la impunidad, sino que el mismo Lamec es quien por cuenta propia se propone garantizársela como lo veremos al explicar ese pasaje. Con respecto á 4, 15 y 9, 6 la diversidad de circunstancias en uno y otro caso dan explicación cumplida á la actitud tan diversa de Dios en ambos. Muerto Abél no quedaba sobre la tierra otro hijo á Adán y Evá sino Caín, y hacerlo desaparecer castigando su crimen con la muerte habría sido doblar el dolor de sus padres y retardar la propagación del género humano. En el episodio de 9, 6 no había precedido en la familia de Noé caso semejante; no tanto se trataba de enmendar y castigar cuanto de prevenir el crimen; y precisamente con el fin de evitar escenas tan infaustas como las ocurridas en la familia de nuestros primeros padres se hacía indispensable presentar el homicidio como el crimen más detestable, y sancionar su prohibición con penas la más severas y ejemplares. — El séptuplo significa simplemente un grande exceso: en nuestra lengua tenemos el proverbio equivalente « *con las setenas* ». Para impedir que nadie intentara quitar la vida á Caín, Dios le pone una señal que no se especifica.

B) **La genealogía de Caín: los primeros inventos: 16-24**

V. 16 « *Y salió Caín de la presencia del Señor y estableciόse en la tierra de Nod, al oriente de Edén* ». Salir de la presencia del Señor no es simplemente retirarse terminada la entrevista; sino, como lo explica el segundo miembro, ausentarse de la comarca hasta entonces cultivada por Caín para dar principio á su vida errante. ¿Tuvo lugar este destierro voluntario de Caín inmediatamente después de oída la sentencia de Dios, ó después que por algun tiempo ex-

perimentó la rebeldía del suelo á su cultivo? El contexto que precede induce á creer esto último, y la continuación del relato no se opone á tal explicación: pues según observamos en todo el fragmento, Moisés solo consigna los rasgos esenciales de la historia omitiendo detalles accessorios. El país á donde desde luego se retira Caín es llamado *Nod* que la Vulg. traslada por un adjetivo aplicado á Caín: *profugus*. Más probable es la designación del país; pues el vocablo נוד lleva la letra *vau* que lo hace distinto de נד = profugus. El nombre Nod hace alusión sin embargo á la fuga de Caín, y debió aplicarse á la región en memoria de ese suceso. Su situación geográfica está determinada en el texto con relación á Edén; pero como ignoramos la correspondencia de ésta última, no es posible fijar aquella. Solo puede decirse que ambas se hallaban no lejos del Paraíso.

V. 17. « *Y Caín conoció á su mujer, la cual concibió y parió á Henoc. Y edificó una ciudad y llamó el nombre de la ciudad según el nombre de su hijo Henoc* ». No se dice que antes de este tiempo tuviera hijos Caín: así, pues, los cainitas aparecen establecidos desde su origen en región distante de la ocupada por Adán y luego por Set. Caín edificó después una ciudad, es decir, reunió algunas tiendas ó chozas. Indudablemente el hecho debió ser bastante posterior, cuando tuvo nuevos hijos y estos á sus vez alcanzaron posteridad. La ciudad fué llamada *Henoquia* ó con otro nombre parecido. ¿Pero si Caín vivía errante cómo edificó una ciudad? Tal vez la edificó después de muchos años ó siglos de vida nómada: tal vez la abandonó después de fundada. V. 18. Posteridad de Caín hasta Lamec: « *Henoc engendró á Irad; éste á Meviael, Meviael á Matusael y éste á Lamec* ». De estos nombres solo Meviael (Mehuiael) y Matusael (Metuschael) son hebreos ó tienen significado hebreo; el primero *exterminado de Dios*, el segundo *exigido de Dios;* ó también varón (que es) de Dios.

Vv. 19-23. Historia de Lamec. « *Y tomó Lamec dos mujeres: el nombre de la una era Ada, y el nombre de la segunda Sela. Y Ada parió á Jabel que fué padre de los que moraban en tiendas y de los pastores. Y el nombre de su hermano fué Jubal: este fué padre de todos los tañedores de citara y ór-*

gano. Y Sela también parió á Tubalcain, martillador de toda obra de incisión en bronce y hierro. Y la hermana de Tubalcain fué Noema ». Entre los cainitas aparece Lamec como el más célebre, ya por ser el primer bígamo, ya por haber tenido de sus dos mujeres cuatro hijos que también dejaron especial memoria. El primer hijo de Lamec fué Jabal, progenitor de los que habitaron en tiendas y poseyeron ganados. La diferencia entre Abél y los jabalitas está en que estos últimos se dieron á la cría de ganado mayor y en grandes rebaños: de aquí se originó la calidad de sus viviendas: para hallar pastos viéronse precisados á emprender una vida nómada y por lo mismo á construirse tiendas. El enlace entre ambas ocupaciones es obvio: construían las tiendas de pieles, por poserlas en abundancia, á causa de la cría y fomento de ganado mayor en grande escala. El segundo de los hijos de Lamec fué Jubal, nombre alusivo á su invento, pues Jubal significa *jubilum = danza*, y fué el inventor de los instrumentos músicos tanto de cuerda כִּנּוֹר *cítara, guitarra,* como de viento עוּגָב *tibia, flauta,* derivado de עגב soplar. El tercero fué Tubalcain, inventor de las artes de forja y trabajo á martillo sobre metales, cuya primera aplicación sería naturalmente á útiles de labranza y domésticos. Noema, aunque mujer, debió ser célebre por algun invento casero; ó mejor tal vez, pues no se nombra invención alguna suya, debió su celebridad á haber sido la primera que con sus gracias y encantos (Noema significa suave, seductora) atrajo á los hijos de Dios á la comunicación con los cainitas, iniciando los perniciosos matrimonios de que habla el cap. 6 [1].

Vv. 23. 24. El poema de Lamec: su doble homicidio. « *Y dijo Lamec á sus mujeres Ada y Sela: oíd mi voz, mujeres de Lamec, escuchad mi palabra: he matado á un hombre con mi herida, y á un joven con mi contusión. Siete veces será vengado Caín, pero Lamec setenta veces siete* ». Esta es la primera pieza poética de la Biblia. Los homicidios de La-

[1] No debe llamar la atención lo sencillo de las derivaciones en los nombres: estamos en las primeras edades cuando la vida y el lenguaje están circunscritos á los objetos y conceptos más obvios.

mec debieron hacerse célebres y quedaron consignados en cantos populares que se conservaron hasta Moisés. Sin embargo, aunque el cántico no sea composición de Lamec lo es su argumento según el texto. En ese canto Lamec parece gloriarse ante sus mujeres de haber cometido uno ó dos homicidios. Dillmann opina que fué uno solo y en justa defensa (por mi herida), aunque exagerada. Pero la segunda parte del poema, que anuncia la impunidad de Lamec, como más asegurada que la de Caín, da más bien á entender que el homicidio fué doble y no en propia defensa, sino voluntario: la herida y la contusión no son las recibidas por Lamec, sino las inferidas á sus víctimas por el homicida. Este sentido está sugerido por la comparación con Caín y la mayor impunidad que se promete Lamec: si el homicidio fuera inculpable, no era necesario invocar esa seguridad, pues una acción inculpable no está sujeta á vindicta por la justicia, ni había por qué compararla con la de Caín: si fué único, no hay razón para mayor impunidad. Por lo demás, esa seguridad que Lamec se promete no la recibe de Dios como Caín, aplícasela por sí mismo fiado en la fuerza de su brazo que nadie osará poner á prueba. La ocasión de estas palabras de Lamec á sus mujeres debió ser que los parientes de los asesinados buscaban vengar á las víctimas dando muerte á Lamec; pero noticioso éste de tales propósitos se prepara á la defensa y participando su resolución á sus mujeres les dice que no teman; « si Dios, dice, prometió á Caín vengar su muerte con el séptuplo, yo estoy decidido á vengar la mía (previniéndola) con mucho mayor seguridad ».

Hasta aquí la historia de los cainitas en la cual corren por vía paralela el crimen y los adelantos materiales, ordenados á la satisfacción del sentido. Caín mata á su hermano y edifica una ciudad: Lamec se hace reo de un doble homicidio, es además un libertino que toma dos mujeres, y un impío que se mofa de las palabras de Dios presentándose como un rival de la divinidad, jactándose de poder garantirse por su poder propio una seguridad que Caín había recibido de Dios. Los hijos de Lamec se distinguen por inventos que tienen por objeto en gran parte las delicias de la vida. De ninguno de los cainitas se consigna rasgo alguno de edificación. El número de miembros de la genealogía no es el de siete, como lo pretende Wellhausen, sino el de ocho. Adán, Caín,

Henoc, Irad, Meviael, Matusael, Lamec, los hijos de Lamec. No se equipara á este con Noé, como si ambos fueran el término de sus respectivas razas por sobrevenir el diluvio. Los hijos de Lamec alcanzan larga vida antes de la catástrofe, y se hacen famosos por sus inventos en los cuales tienen seguidores entre generaciones posteriores: por el contrario, los hijos de Noé nacen poco antes del diluvio, cuando Noé contaba 500 años de edad, y no tienen posteridad en la humanidad antediluviana. Moisés deja á un lado la raza cainita no precisamente porque la generación hasta la cual ha continuado su historia es extinguida por el diluvio: la abandona mucho antes, y movido de otra razón, la de no pertenecer la tribu cainita á los ascendientes de Noé y Abrahán. Annque no hubiera sobrevenido el diluvio, ó no hubiera anegado á los cainitas, Moisés hubiera cortado su historia donde la corta. Así, pues, la genealogía de los cainitas no llega hasta el diluvio como la de los setitas. Sólo indirectamente y mediante la posteridad de Lamec cuyos miembros no se nombran, llega la genealogia de Caín bajo la pluma de Moisés hasta el diluvio.

SECCION SEGUNDA

Historia de Set 4, 25-6, 8

1. La genealogía de los Patriarcas antediluvianos 4, 25=5, 29

Desembarazado de la raza cainita, Moisés reanuda el hilo de su historia volviendo sobre Adán para continuar su relato por la descendencia de Set que es la que le ha de conducir á Noé. A diferencia del cap. 4 donde nos ha relatado una verdadera historia, si no abundante en sucesos, tampoco reducida simplemente á una descarnada genealogía, en el cap. 5 apenas nos da más que el catálogo genealógico de los miembros que forman la posteridad de Adán por Set hasta Noé y el diluvio. ¿Cuál puede ser la causa de esta diversidad? No lo es seguramente la mayor importancia que conceda á los cainitas en el cuadro general de la historia genesíaca, pues dado su plan, es evidente que entre Caín y Set, éste último y su posteridad constituyen el objetivo directo de su narración desde Adán hasta Noé. La causa debe ser ó la escasez de noticias y acontecimientos de importancia que de los setitas habían llegado á su noticia; ó tal vez otro propósito que el análisis atento de la narración 2, 4-6, 8 hace verosimil, y es el de poner á la vista del lector el principio y los progresos de la maldad en la humanidad primitiva hasta que en castigo de su perversidad fué totalmente extinguida por las aguas del diluvio. Este propósito parece transparentarse en el giro de la narración; pues allí donde ésta reviste el caracter de tal, es decir, donde se detiene más de intento á referir hechos y mezclar reflexiones propiamente históricas, sugeridas por los acontecimientos narrados, se detiene sobre todo en el lado desfavorable, en el aspecto sombrío de la historia humana. El capítulo 3 se emplea en

relatar la caída de Adan y Eva; el 4 en la conducta perversa de Caín y sus imitadores los cainitas; y en 6, 1-7 resume la historia de los setitas diciendo que si bien en sus principios fueron fieles, pronto vinieron á claudicar hasta hacerse iguales á los cainitas de suerte que « toda carne llega á corromper su camino », sin quedar entre los hombres otro justo que Noé, y sus hijos, y éstos porque no han tenido todavía tiempo de corromperse. Por esa razón algunos intérpretes presentan la narración de 3, 1-6, 8 como la historia del origen y aumento de la culpa entre los hombres.

A) **Descripción de la genealogía 4, 25-5, 28.**

Vv. 25. 26. « *Y Adán conoció de nuevo á su mujer que parió un hijo y llamó su nombre Set, porque Dios me ha puesto otra semilla en sustitución de Abél á quien mató Caín. Y también á Set le fué engendrado un hijo y llamó su nombre Enós: éste empezó á invocar el nombre del Señor* ». Moisés pasa de la narración directa á la recitación indirecta sin referencia, incorporando á su relato propio las palabras de Eva. El nombre de Set á diferencia de otros varios, v. gr., el de Abél, el de Jubal, y despues del diluvio el de Faleg, etc. parece haberle sido impuesto al nacer; pues Eva aparece preocupada del afecto de gratitud como en el nacimiento de Caín. Solo estos dos versos en toda la sección presentan el aspecto de narración histórica: el cap. 5 todo él es la simple genealogía de los patriarcas setitas. La diferencia entre las genealogías cainita y setita consiste además en que mientras la de los cainitas se limita al simple catálogo de los nombres sin consignar la duración de su vida, la de los setitas consigna *tres* datos cronológicos: los años de vida de cada miembro *antes* de engendrar al miembro siguiente de la serie; los años que vivió después de engendrar al sucesor, y el total de años de su vida. Esta diferencia demuestra la importancia superior que concede á la genealogía de Set por representar el objeto directo de su historia, que son los representantes de la promesa paradisíaca, los cuales por Noé han de conducirle á

Abrahán en quien la promesa reviste nuevo caracter concentrándose en el pueblo hebreo. El esmero en la consignación de datos cronológicos manifiesta además en el escritor otro fin: el de fijar la cronología hasta el diluvio. A este fin obedece la exactitud con que puntualiza el número de años de cada Patriarca antes de engendrar á su sucesor en la serie. No puede ser otro el fin que se propuso Moisés al trazar en esa forma las genealogías; pues no podía ocultársele lo que desde luego salta á los ojos y se impone al que lee con alguna reflexión la lista genealógica: y si no pudo ocultársele, claro es que se propuso hacerlo resaltar, pues lo consignó por escrito. Solo podría objetarse en contrario la posibilidad de lagunas en la serie, por poder tener el verbo *engendró* significado de generación *mediata*. Pero si en la mente del escritor es este el significado del verbo, ¿qué sentido ó qué finalidad razonable puede tener la consignación exacta de la edad al tiempo de engendrar al sucesor? ¿qué dato instructivo adquiere el lector cuando se le dice que « Enós á los 90 años engendró á *un progenitor* de Cainán », que no se sabe quién es ni cuánto dista de Cainán? Además, si *Cainán* en el v. 9 no designa la persona de ese Patriarca sino un ascendiente suyo, al mismo debe designarse en el v. 12; y en tal caso á qué viene y qué hace en la lista el nombre de Cainán? Por el contrario; si la lista es continua se comprende perfectamente la designación de la edad; pues el lector adquiere con ella un sumando que agregado á los demás de la lista le da el total de años trascurridos desde la creación de Adán hasta el diluvio.

Algunos críticos quieren descubrir un índice manifiesto de ficción legendaria precisamente en la exactitud de esos datos cronológicos: ¿cómo es posible, objetan, que noticias tan menudas alcancen á época tan remota? Pero la reflexión tantas veces repetida de la corta distancia entre Adán y Noé, Noé y Abrahán desvanece ese reparo: nada tiene de extraño que Matusalén supiera con perfecta exactitud la vida de sus predecesores con los detalles aquí consignados y se los trasmitiera á Noé; quien á su vez los trasmitió á Sem, y éste, agregando los de su padre y abuelos los

conservó é hizo pasar á sus descendientes. Las noticias de aquellas edades están reducidas casi á este solo punto, y esta razón explica el interés que entonces inspiraba la memoria del nombre y años de vida de los antepasados tanto al tiempo de su muerte, como cuando engendraban al miembro de la serie que le sucedía en la representación ó jefatura de la familia. Este interés por otra parte es sumamente natural y obvio en una sociedad que merced á la longevidad de los Patriarcas y al respeto que naturalmente habían de infundir á sus nietos, apenas había atravesado los límites de la sociedad doméstica. No inquietaban á aquellas edades las múltiples atenciones reales ó ficticias, legítimas ó ilegítimas que aquejan á nuestras sociedades actuales: todas las aspiraciones y todos los afectos estaban entonces cifrados en el hogar: y ¿quién ignora que en la vida del hogar revisten excepcional importancia datos de esa índole?

Hemos dicho que la historia del cap. 5 está reducida casi exclusivamente á la genealogía seca y descarnada; y en efecto, solos tres hechos se añaden á los datos genealógicos y de cronología: la introducción del culto externo y público por Enós (4, 26); el rasgo referente á la vida santa y desaparición extraordinaria de Henoc (5, 24) y el augurio de Lamec padre de Noé en el nacimiento de éste (5, 59).

Vv. 1. 2. « *Este es el libro de las generaciones de Adán: en el día en que Dios crió al hombre, á semejanza de Dios le hizo; varón y hembra los crió, y le bendijo y llamó el nombre de ellos hombres en el día en que fueron criados* ». Moisés emplea al dar principio á esta sección la misma fórmula que empleó al empezar la sección anterior 2, 4-4, 26; prueba clara de la identitad de autor, contra la opinión común de la crítica, la cual atribuye al jahvista la sección 2, 4-4, 26 y al Elohista ó al Código sacerdotal la sección 5, 1-31. Al pasar de la historia de los cainitas á la de los setitas se sirve Moisés del mismo artificio literario que al pasar de la creación á la historia del hombre, volviendo á introducir en escena á Adán y Eva en el momento de su creación no para detenerse en ella,

sino para manifestar que Set tercer hijo de Adán heredó de éste y conservó la imagen divina que con sus crimenes habían borrado los cainitas. — V. 3. « *Y fué Adán de ciento treinta años y engendró á imagen y semejanza suya y le puso por nombre Set* ». Quien propiamente impuso este nombre á su hijo fué Eva como se ha dicho en 4, 25; pero Adán se asoció á su mujer en la ceremonia. El texto puntualiza con toda precisión la edad de Adán al engendrar á Set. A diferencia de los hijos anteriores, de éste consigna el texto haber sido engendrado por Adán á su imagen y semejanza, no porque se trate de la semejanza ó imagen divina á la que fué criado Adán, pues tal imagen es propia de todo hombre, ni porque con respecto á su padre hubiera alguna diferencia entre Set y sus hermanos, sino con énfasis particular por tratarse de la estirpe escogida. — Vv. 4. 5. « *Y fueron los días de Adán despues de haber engendrado á Set ochocientos años y engendró hijos é hijas. Y fueron todos los días de Adán que vivió, novecientos treinta años y murió* ». Los versos 3-5 proponen los tres miembros en que el escritor divide la vida de Adán, y por el mismo orden procede en cada uno de los Patriarcas siguientes: el primer miembro consigna los años antes de engendrar al sucesor; el segundo los que vivió despues de esa fecha; el tercero da la suma total de ambos. Como la distribución dicha seguida en la vida de Adán sirve de pauta para la de todos los miembros siguientes, no es menester ir explicando los versos uno por uno; bastará presentar en un cuadro la genealogía patriarcal para que el lector se haga cargo de un golpe de vista de la contextura de las genealogías. Añadirémos no obstante en columnas adicionales los datos correspondientes según se leen en los alejandrinos y en el texto samaritano con el fin de que al mismo tiempo resalten de un lado la armonía en la sustancia del texto, de otro algunas discrepancias en elementos accidentales. Una y otras serán más perceptibles si colocamos el texto hebreo entre el samaritano y el alejandrino.

B) **Cuadro sinóptico de la genealogía en los tres textos, hebreo, samaritano y griego**

	TEXTO SAMARITANO					TEXTO HEBREO					TEXTO ALEJANDRINO				
	Año del mundo	Vida al engendrar	Vida posterior	Muerte: Año de vida	Muerte: Año del mundo	Año del mundo	Vida al engendrar	Vida posterior	Muerte: Año de vida	Muerte: Año del mundo	Año del mundo	Vida al engendrar	Vida posterior	Muerte: Año de vida	Muerte: Año del mundo
1 Adán . .	130	130	800	930	930	130	130	800	930	930	230	230	700	930	930
2 Set . . .	235	105	807	912	1042	235	105	807	912	1042	435	205	707	912	1142
3 Enós . .	325	90	815	905	1140	325	90	815	905	1140	625	190	715	905	1240
4 Cainán . .	395	70	840	910	1235	395	70	840	910	1235	795	170	740	910	1535
5 Malaleel .	460	65	830	895	1290	460	65	830	895	1290	960	165	730	895	1690
6 Jared . .	522	62	785	847	1307	622	162	800	962	1422	1122	162	800	962	1922
7 Henoc . .	587	65	300	365	887	687	65	300	365	987	1287	165	200	365	1487
8 Matusalén.	654	67	653	720	1307	874	187	782	969	1656	1474	187	782	969	2256
9 Lamec . .	707	53	600	653	1307	1056	182	595	777	1651	1656	182	595	777	2251
10 Noe . . .	1207	500	450	950	1657	1556	500	450	950	2006	2156	500	450	950	3106
Diluvio		600			1307		600			1656		600			2256

No hemos incluido en el cuadro la Vulgata, porque, como es sabido, sigue exactamente al texto masorético. La inspección del cuadro sinóptico nos hace ver que los tres textos convienen en la suma total de años de vida en los Patriarcas, á excepción de tres: Jared, Matusalén y Lamec á los que el texto samaritano solo concede una duración notablemente más breve: de aquí resulta que según este último texto, ya antes del diluvio va observándose por regla general un descenso en la suma total de años de vida, mientras según el texto masorético y alejandrino se mantiene sensiblemente al mismo nivel. Por eso Hoberg da la preferencia al texto samaritano sobre los otros; pero no se descubre razón para ese descenso sistemático siendo idénticas las condiciones climatológicas y sanitarias hasta el diluvio. La diferencia que más resalta es la que se observa en el texto alejandrino con respecto á los otros dos en la edad que atribuye á todos los Patriarcas á excepción solo de Noé, al engendrar el miembro siguiente: á todos añade un siglo (disminuyendo de otro tanto la vida posterior, pues la total es en ambos textos idéntica), y á Matusalén y Lamec mucho más. El mismo fenómeno se repite en el cap. 11 en la genealogía de Sem, y allí discutirémos este curioso problema. Naturalmente, de esas diferencias resulta una muy notable en la fecha del diluvio que los LXX fijan en el año 2256 del mundo, casi mil años más tarde que el texto masorético. El texto samaritano por el contrario, adelanta la fecha del diluvio al año 1307 restando del masoretico 349 años. Por fin, en los tres textos se observa que el año del diluvio coincide con el último de la vida de Matusalén quien debió morir pocos meses ó días ántes de la catástrofe.

C) Contraste entre setitas y cainitas: la longevidad de los Patriarcas antediluvianos

Al analizar la sección hicimos notar la escasez de datos propiamente históricos registrados en ella; pues están reducidos á los tres ya indicados allí mismo, y de los cuales el relativo á Enós ni siquiera se lee en esta sección sino en la prece-

dente. Comparando ahora la historia de los setitas hasta Noé con la de los cainitas descúbrese un contraste que sorprende: mientras los rasgos particulares que se mencionan de los hombres notables en esta última raza se reducen á acciones criminales y á inventos aplicados á las delicias de la vida, en los setitas por el contrario las escasas noticias especiales que se añaden á la genealogía, se refieren todas á la piedad y religión. Set representa al inocente Abel (4, 25); Enós introduce el culto solemne y público (4, 26); Henoc camina delante de Dios y es trasladado de la tierra (5, 24) [1]; Lamec y Noé aparecen también como varones de gran piedad (5, 29; 4, 9). Este contraste evidentemente no es casual, y acusa en el escritor el propósito de hacer resaltar en los hechos el antagonismo que después en el cap. 6 describe entre los « hijos de Dios » y « los hijos de los hombres », hasta que los primeros acaban por ser también absordidos en el torbellino de la corrupción. Aparece también en la serie del relato la separación geográfica de ambas razas, pues ya vimos (4, 16) que Caín se expatrió del país de Edén donde habitaba Adán, yendo á establecerse lejos del hogar paterno, y ya establecido allí fué cuando alcanzó posteridad.

Aunque en la historia de los cainitas nada se dice como en la de los setitas sobre la longevidad de los Patriarcas, naturalmente debía ser análoga, pues unos y otros estaban sometidos á condiciones parecidas de salubridad. El fenómeno de esa prodigiosa longevidad que el texto atribuye al hombre antediluviano es sorprendente y la primera impresión que el lector experimenta al leer la Biblia es la de sospechar que tiene delante una leyenda con todos los caracteres de la fábula. Algunos intérpretes y críticos quisieron allanar la dificultad proponiendo la explicación de que los años eran entonces más breves, es decir, que daban el

[1] El texto no especifica la forma del traslado de Henoc: una tradición antiquísima en la Sinagoga y aceptada por muchos escritores cristianos entre ellos gran número de Padres, la hace consistir en un rapto sobrenatural semejante al de Elías. S. Pablo (*Hebr.* 11, 5) parece confirmar esta creencia pues la *muerte* de que es preservado Henoc (ne videret *mortem*), no parece ser el diluvio ó la corrupción.

nombre de año á un período mucho más breve y proporcionado de tal modo con la suma total atribuida á la vida de los Patriarcas, que esta venga á resultar poco más larga que al presente y en los siglos históricos. Pero es evidente que no es esa la mente del escritor; pues de ser así, seguiríase que los Patriarcas habrían engendrado en una edad infantil. Además la historia del diluvio, al mismo tiempo que concede á Noé una vida de 950 años y hace empezar la catástrofe el año 600 del Patriarca, nos habla del mes *décimo*, y del día *veintisiete* del mes: de donde se infiere que el año tenía en su opinión la misma duración que más tarde. Siendo, pues, la historia genesíaca un texto inspirado de Dios, menester es admitir esa duración prolongada de la vida en aquellas edades. Pero el análisis mismo de las condiciones bajo las cuales vivía el hombre en aquella época hace creible esa duración. Tres son principalmente los factores bajo cuyo influjo se desenvuelve la vida humana: las condiciones del ser mismo ú organismo que se desenvuelve y vive, las condiciones de la alimentación, las condiciones de la atmósfera. Pues bien; no cabe duda que en aquellas primeras edades esas condiciones eran incomparablemente más favorables y ventajosas que en la actualidad. El ser humano acababa de salir de las manos del criador con todas las condiciones de vigor y salubridad de que es capaz: nada había debilitado ese vigor interno de cuerpo y espíritu: no existían entonces las mil causas de anemias, herencias y otros accidentes que más tarde han hecho presa en el organismo humano viciándole en las fuentes de la vida y de la generación. Los alimentos que el reino vegetal y animal suministraban al hombre, se hallaban en situación análoga, y aplicados al organismo y asimilados por él, no podían menos de mantener el vigor ya grande de la naturaleza. El ambiente era también purísimo sin los contagios ó causas de ellos que más tarde empezaron á circular por él. Si, pues, aun al presente vemos en relativa frecuencia casos de longevidad muy avanzada, como de 150 años y alguna vez hasta de 180 no es inverosimil que en la época antediluviana alcanzara el hombre los años de vida consignados por el Génesis.

Claro es y no hay necesidad de advertirlo que la crítica heterodoxa tiene por *fábula* las genealogías antediluvianas. « El problema sobre la índole histórica de esta genealogía (la de 5, 1-31) no tiene objeto, escribe Holzinger. Todos deben conceder y *conceden* que hombres cuya vida alcanza próximamente la cifra de 900 años caen fuera de toda posibilidad accesible á la noticia experimental humana » ([1]). Seguramente que semejante longevidad es inaccessible á la experiencia de nuestras edades; pero también lo es la longevidad muy inferior de la época de Moisés, y sin embargo sería temerario negarla. Si las condiciones ya de la naturaleza humana, ya de los alimentos de que se sirve para su sustento, ya del ambiente en cuyo medio se agita, eran totalmente diversas de las condiciones actuales, no es extraño que la duración de la vida fuese también muy diversa. El problema no puede resolverse por sola la experiencia actual, y es menester recurrir á los testimonios de la historia; en presencia de los cuales el problema habrá de resolverse con arreglo á las condiciones de admisibilidad en los mismos.

2. Los últimos años de la historia antediluviana: preludios y anuncio del Diluvio 6, 1-8

En el cap. 6 deben distinguirse con cuidado la introducción 1-8 que en la distribución de Moisés constituye más bien la cláusula de la sección que precede, y el cuerpo del capítulo, vv. 9-22. La primera no es una narración; es más bien una reflexión ó conjunto de reflexiones y consideraciones morales que el escritor hace preceder á la historia del diluvio, preparando á los lectores á mirar éste como un efecto de la ira de Dios. No es esto decir, que la introducción no contenga dato ninguno histórico: la memoria de los gigantes y la indicación sobre el orígen de la corrupción del mundo son datos históricos, pero hacen aquí un papel subalterno; y lo que resalta en el conjunto es la consideración moral. Mucho menos puede admitirse distinción de documentos. Moisés no era un simple historiador; tenía la misión altísima de pedagogo de Israel, que jamás podía echar en olvido; y esa misión le impele á mezclar en su relato las reflexiones y enseñanzas morales que para la educación del pueblo se desprendían espontáneamente del

([1]) *Genesis* p. 64.

terrible cataclismo. El v. 9 entra ya en la narración de la catástrofe; por eso lleva estampada la fórmula consagrada de división: « esta es la historia... ». La distinción que acabamos de indicar explica y hace inteligible sin recurrir á pluralidad de autores la repetición y el paralelismo entre 1-4 y 11-13.

A) **La corrupción del género humano, 1-4**

Vv. 1. 2. « *Y habiendo los hombres empezado á multiplicarse sobre la tierra y engendrado hijas, vieren los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran hermosas, y tomaron para sí de entre ellas por mujeres aquellas que eligieron* ». Llama la atención el relieve especial que da el texto á la procreación de *hijas:* por qué fijarse en semejante circunstancia? Claro es que la razón no es ni que antes no nacieran mujeres, ni que en cierta época á la que se refiere el escritor nacieran en mucho mayor número que varones de donde se originara mayor facilidad de elección y el uso de la poligamia: Moisés consigna un hecho de suyo natural y ordinario simplemente para abrirse camino á la narración siguiente del diluvio, como ocasionado por la corrupción que da principio en las agraciadas y provocadoras cainitas. Lo que sí señala el texto como novedad antes desconocida, es la mezcla de los hijos de Dios con las hijas de los hombres, siendo así que hasta entonces habían vivido ambas tribus ó razas separadas entre sí. Con respecto al valor y alcance de esta novedad consistente en el cruzamiento de las razas, nada ó muy poco podríamos concluir de ella sobre la corrupción del género humano que ocasionó el diluvio; pues solo se consigna el doble hecho de la propagación del humano linaje, y los enlaces matrimoniales de los hijos de Dios con la hijas de los hombres; en todo lo cual no aparece cosa reprensible, por más que en la contracción de tales enlaces tuviera su parte el placer de los sentidos en la contemplación y goce de la belleza femenil. Pero el verso siguiente donde como consecuencia de tales uniones se pone en boca de Dios el anuncio ó al menos la amenaza de la destrucción del género humano, manifiesta

que debajo de esas expresiones se oculta algo muy grave; pues Moisés toma ese hecho como raíz y punto de partida para exponer la corrupción espantosa cuyas terribles consecuencias fueron el diluvio universal. Y en efecto, el hecho consignado en el v. 2 va acompañado de dos rasgos que revelan su gravedad. El primero es una aproximación de los hijos de Dios á los hijos de los hombres mediante enlaces matrimoniales que hasta entonces se evitaban cuidadosamente. Sabido es que el medio más eficaz para introducir y propagar el contagio moral en una colectividad son los enlaces matrimoniales. El segundo rasgo es el móvil que presidía á esos enlaces: el móvil era el deleite del sentido: no señala otro la letra del texto; esos matrimonios, pues, más que en motivos honestos, se aconsejaban en el placer sensual. La belleza y atractivo de esas mujeres indudablemente no procedía solo de la naturaleza: la belleza física no es patrimonio de una familia ó una casta: para hacer resaltar en las hijas de los hombres esa hermosura ó encanto que sedujo á los hijos de Dios, hubo de intervenir el artificio del lujo, de los adornos y atavíos estudiados etc. Teodoreto combinando este dato con el de la invención de los instrumentos músicos entre los cainitas, supone no sin fundamento, que debieron contribuir á ese efecto las danzas ejecutadas por las jóvenes de aquella estirpe. Con respecto á la data cronológica insinuada por el escritor al decir: « como empezaron los hombres á multiplicarse », aunque no puede fijarse con precisión, es indudable que debió ser anterior al rapto de Henoc, hacia el año 800, todavía en vida de Adan; pues el libro de la Sabiduría nos propone el rapto como efecto de la Providencia [1] « para que la maldad no cambiase su inteligencia, ó sedujera su mente el engaño » que ya entonces reinaba en derredor del justo.

¿Pero quiénes *son los hijos de Dios* y *los hijos de los hombres?* Muchos Doctores cristianos de los primeros siglos entendieron bajo la denominación de *los hijos de Dios* los ángeles buenos: fundábanse en que la Escritura muchas veces da ese título á los ángeles que asisten

[1] Sap. 4, 11 comp. con Hebr. 11, 5.

ante Dios y desempeñan encargos suyos entre los hombres (Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; Salm. 28, (29), 1; 88, (89), 7; Dan. 3, 25); pero esa opinión en algunos de sus defensores procedía de ideas imperfectas sobre la espiritualidad de los ángeles. Otros reconociendo y admitiendo la espiritualidad de los seres angélicos, explicaban el texto á la manera que los escritores de la edad media por transfusión artificial del semen humano. Sin embargo fueron conducidos á esa opinión singular por la estatura gigantesca de la raza á que dió origen el comercio con las hijas de los hombres, que solo creyeron explicable por la intervención de agentes suprasensibles. Pero es indudable que los hijos de Dios son los setitas y los hijos de los hombres los cainitas. Desde luego los hijos de Dios son hombres; pues el texto habla de sus enlaces con las hijas de los hombres como cosa natural y como cruce por verdadero enlace matrimonial: tal es el valor de la expresión hebrea «tomarse mujer». Además la contraposición de hijos de Dios é hijos de los hombres señala una distinción de dos tribus ó razas que no pueden ser otras que las entonces existentes, y de las que únicamente ha hablado hasta aquí el texto del Génesis. El título, por fin, es perfectamente adecuado á los setitas, así como el de hijos de los hombres lo es á los cainitas: precisamente los capítulos precedentes 4 y 5 nos han presentado á cainitas y setitas no solo como separados, sino como caracterizados por ideas y costumbres que justifican los títulos respectivos. Los cainitas aparecen en el cap. 4 como raza entregada á las cosas temporales; por el contrario los setitas se distinguen por su piedad. Por fin, la mezcla de las razas y la corrupción que de ella se siguió entre los setitas está insinuada en 5, 29 donde Lamec, padre de Noé supone contaminada ya la tribu escogida.

V. 3 « *Y dijo el Señor* (Vulg. Dios): *no permanecerá mi espíritu en el hombre porque es carne; y serán sus días ciento y veinte años* ». La consecutiva ו *y* enlaza esta sentencia con la precedente como su resultado; es, pues, indudable que aquellos enlaces entre los hijos de Dios y las hijas de los hombres representan un elemento corruptor y no en proporciones exiguas, pues provoca en Dios la resolución de extinguir el género humano. Sin embargo, el v. 3 debe tomarse ó á una con el siguiente, ó por una anticipación; pues solo aquella primera mezcla no representa un grado tal de corrupción que merezca tan severo castigo, si bien es principio de ella. El sentido de la conminación sustancialmente es claro y el primer miembro se explica por el segundo: Dios concibe ó en absoluto, ó bajo el supuesto de que los hombres no se han de arrepentir, el propósito de exterminar al género humano dentro de breve plazo. La reducción de la vida ó los días del hombre á 120 años no tiene por término á los individuos como

tales, cual si se tratara de la medida en la vida humana que de casi diez siglos va á descender en lo sucesivo á solos 120 años; sino al género humano como colectividad por el exterminio que le amenaza dentro de ese plazo. Este sentido es evidente; pues por una parte la vida individual no queda reducida á esas proporciones, y por otra el diluvio sobreviene poco más ó menos al cumplirse aquel plazo.

Dos voces ידון y בשגם dificultan algun tanto la inteligencia perfecta del verso. En las Cuestiones hebreas S. Jerónimo traslada así el verso 3: « non *iudicabit* spiritus meus homines istos in sempiternum quia caro sunt » ; pero ese significado del verbo דון lleva á un sentido que no se adapta al contexto y el mismo Sto Doctor interpreta las palabras de Dios en un sentido benigno (1) cuando es indudable que expresan una terrible amenaza. Pero los alejandrinos y más tarde el mismo S. Jerónimo dieron al verbo el significado de *permanecer,* único adaptable al contexto. El otro término בשגם expresa, como lo vieron todos los intérpretes antiguos, una partícula causal. Los modernos, ateniéndose á la puntuación masorética, prefieren explicarlo como infinitivo pihel de שגג = errar, pecar, con el sufijo de tercera persona : propter delictum eorum (Gesen. Lex. man. p. 899; Buhl p. 800); pero no se ve cómo puede mantenerse esta explicación si se tiene en cuenta la claúsula que sigue. Mucho más probable es hacer el vocablo compuesto del relativo abreviado ש y la copulativa גם: in eo quod, propterea quod. גם será ó pleonástica ó enfática y el kametz deberá cambiarse en patach : « porque hasta él (como los animales) es pura carne », es decir, carnal, sumergido como los brutos en pensamientos de carne. El relativo abreviado en sola ש y con patach aparece ya en el Cántico de Débora, pieza antiquísima en la literatura hebrea (2).

V. 4 « *En aquella época existían en la tierra los gigantes. Y también* (Vulg. porque) *después los hijos de Dios entraron á la hijas de los hombres y procrearon; estos son los poderosos que de antiguo son hombres de fama* ». Dillmann no encuentra natural el enlace de este verso con los precedentes y quiere descubrir una interpolación del texto; pero no se vé por qué: el enlace es sencillo, y el verso propone una explanación ulterior, un nuevo dato que agravó

(1) « Non severitatem sed clementiam Dei sonat », en cuanto conmuta la pena eterna en la temporal del diluvio.

(2) Los críticos heterodoxos, pretenden que el empleo del ש en esa forma es de época reciente; pues en el Eclesiastés y el Cántico de los Cánticos que segun la crítica son de época muy posterior, ocurre de continuo. Pero el pasaje del Cántico de Débora hace ver que ese empleo era antiquísimo aunque no fuera frecuente.

la corrupción incoada por los enlaces de que habla el v. 2. Allí apuntó Moisés el desarreglo de costumbres que fué causa del diluvio, y sin detenerse á ulteriores detalles pasó á consignar la amenaza del castigo; pero como todavía no quedaba explicada bastante la causa de la catástrofe pues consistió sobre todo en la maldad extraordinaria de los gigantes, pasa ahora á exponer esa causa más de propósito.

Aunque el texto habla de la raza de los gigantes después de consignar la mezcla de las dos tribus de hijos de Dios é hijos de los hombres, no se ve con entera claridad si Moisés hace á los gigantes resultado de aquel cruzamiento. La Vulgata lo da á entender así trasladando la expresión hebrea וגם por la latina *enim:* pero los intérpretes modernos prefieren esta versión : « y *aun después* que los hijos de Dios entraron á las hijas de los hombres y ellas engendraron, estos son los poderosos, famosos desde muy antiguo ». En esta traslación el sentido de la cláusula es : Por aquel tiempo en que los hijos de Dios, ó los setitas se mezclaron con las cainitas y obtuvieron sucesión, existían los gigantes sobre la tierra; y (continuaron existiendo) aun despues de ese cruzamiento : estos son aquellos hombres violentos tan famosos desde muy antiguo. Se consigna el hecho sin señalar su causa : solamente se dice que ya para la época del cruzamiento existía la raza y que continuó después, añadiendo Moisés para confirmar esta noticia histórica y dar una idea de la maldad de aquella estirpe esta reflexión histórica : estos son aquellos hombres violentos de quienes la fama y la leyenda refiere cosas tan portentosas. En esta hipótesis los gigantes debían ser cainitas, pues aparecen como una raza perversa antes de la mezcla de cainitas y setitas, cuando estos eran todavía justos y fieles. Pero aunque no se vea con claridad si el sentido causal es el genuino, sin embargo, en primer lugar, no se opone á la letra original, y en segundo parece ser más conforme á ella, ya porque וגם significa propiamente : *y á la verdad;* ya porque si no se quiere expresar el origen genealógico de los gigantes, no se descubre á qué fin se consigna la sucesión obtenida por los hjos de Dios del comercio con las hijas de los hombres.

Sea cual fuere su procedencia genealógica, la raza de los gigantes aparece caracterizada por este doble rasgo : la talla gigantesca y la violencia; pues tal es el sentido siniestro que va envuelto en la voz גבורים. No debe creerse sin embargo que la estatura excediese en palmos á la actual : basta que fuera algo más elevada. Aunque no se descubre con claridad si esa estatura era general entre los individuos procedentes de la mezcla expresada, ni tampoco se describen en detalle los pasos por donde se llegó á ese

resultado, el tenor de los términos, y la interpretación á que hemos dado la preferencia, indica la formación de una raza escogida, y singular. Tal vez se hicieron experiencias haciendo cruzarse parejas de estatura extraordinaria y el éxito coronó esta selección resultando una tribu ó casta excepcional. La referencia que Moisés hace á la leyenda no lleva envuelta una aprobación de lo que ésta pregonaba de sus héroes; más bien el intento de Moisés fué reducir la fábula á las proporciones de la verdad. Por lo que hace á la exactitud de la referencia, es indudable: las mitologías antiguas nos hablan de los *Titanes* raza de hombres primitivos que osaron alzarse contra la divinidad misma. Pero de ningún modo hay razón para decir con Dillmann que el autor del Génesis se hiciera eco de la fábula: Moisés se limita á consignarla, reduciéndola á sus justas proporciones.

B) **El anuncio del diluvio, 5-8.**

V. 5. « *Y vió el Señor que la malicia del hombre era grande sobre la tierra y que todo discurso de pensamientos de su corazón era de continuo lo malo* ». De nuevo vuelve Moisés á insistir en la corrupción del género humano; pero aquí añade rasgos sumamente expresivos para declarar esta maldad: « toda la creación é inventiva del pensamiento, dice (tal es la versión literal de la frase כל־יצר משחבות) era para el mal, se cifraba y resumía en maquinar el mal. Indudablemente los que más se distinguían en esta maldad eran los gigantes; pues precisamente acaba de describirlos Moisés como los representantes principales de la corrupción y perversidad de aquella época. Es facil, y lo persuade el caso de Lamec el cainita, que esa raza á los vicios de la carne añadiera el homicidio, el asesinato, el fraude, la tiranía etc. — Vv. 6. 7. « *Y arrepentióse el Señor de haber hecho al hombre en la tierra, y dolióse en su corazón y dijo el Señor: exterminaré de sobre la tierra al hombre á quien crié: desde el hombre hasta el cuadrúpedo, hasta el reptil y hasta el volátil de los cielos, porque me pesa de haberlos hecho* ». No cabe en Dios arrepentimiento ni pesar propiamente dicho, porque esos afectos nacen ó de imprevisión, ó de

cambio en la mente ó en la voluntad, afecciones todas imposibles en el ser divino: pero el escritor sagrado se sirve de esas expresiones antropopáticas para indicar, como dice S. Ambrosio ([1]), la acerbidad de nuestras culpas que habían excitado en Dios esos afectos si fuera capaz de ellos; ó mejor, que excitaron en realidad el sentimiento pero sin la pasión ó perturbación que los acompaña en las criaturas. Resultado de él fué la resolución de exterminar al género humano. Adviértase la extensión del término sobre que recae el exterminio anunciado: es el hombre mismo que fué término del acto creador, es decir el género humano como tal, en toda su amplitud. La enumeración que sigue parece suponer ha precedido un término universal comprensivo de todos los extremos enumerados, siendo así que solo se ha hecho mención del hombre. Dillmann quiere ver aquí una incoherencia solo explicable admitiendo una adición del Redactor que trata de armonizar la amenaza de 6, 7 con la de 7, 13. Pero si el Redactor pudo admitir la incoherencia siendo así que comparando documentos varios debía excitarse en él naturalmente la reflexión y advertencia; ¿por qué no el autor que escribe con espontaneidad propia de un narrador original? Es, pues, simplemente una incorrección de estilo: primero expresó únicamente al hombre como objeto directo del enojo divino; y luego añade los demás miembros como enlazados naturalmente con el principal. V. 8. « *Pero Noé halló gracia en los ojos del Señor* ». La excepción en favor de Noé sirve al escritor de cláusula de la sección 2ª y de transición á la 3ª.

La introducción 6, 1-4 á la historia del diluvio suscita dificultades que necesitan examinarse. La capital consiste en que no se ve la proporción entre la descripción 1-4 y las reflexiones que la corrupción de la humanidad despierta en Dios, y á las cuales se sigue la resolución de extinguir el género humano. En 1-4 solo se dice que los hijos de Dios es decir, los setitas, atraídos por los encantos de las hijas de los hombres ó cainitas, salen de su aislamiento y entablan enlaces matrimoniales entre ambas razas. Hasta aquí nada se descubre que pueda interpretarse como grave disolución moral. Agrégase á continuación un segundo rasgo: el

([1]) Lib. *De Noe et Arca*, cap. 4.

de los gigantes cuya celebridad se recuerda como de todos conocida. Sin embargo, como aquí tampoco se determina con más precisión el grado de corrupción moral de aquella raza, no aparece bastante justificada la pintura que inmediatamente se hace (5-8) de la profunda degradación del género humano en su totalidad hasta el punto de provocar en Dios la resolución irrevocable de extinguirlo con el diluvio. De aquí infiere la crítica heterodoxa [1] que la sección incoada en 6, 5-8 debió ir precedida en su texto primordial de una introducción mucho más viva y patética sobre la situación moral de la humanidad, introducción que más tarde fué reemplazada por la actual 1-4.

Pero no deja de llamar la atención que si en efecto existió semejante descripción patética, mejor adaptada al contexto siguiente, fuera sustituída por la actual que en su comparación languidece considerablemente. Esta simple reflexión basta para demostrar lo infundado de tal hipótesis ; se concibe que el escritor creyera suficiente la introducción 1-4 combinada con otros datos que la tradición podía conservar en la memoria del pueblo hebreo para conocer el verdadero alcance de los brevísimos rasgos que evocaban esa memoria ; pero de ningún modo se concibe que existiendo la supuesta descripción patética fuera arrancada de su puesto y sustituída por otra tan inferior. En realidad los dos rasgos con que Moisés cree satisfacer al enlace con 5-8 son suficientísimos á ese efecto, si se tiene presente la historia que precede de la raza cainíta en el cap. 4. Las violencias de Caín y Lamec ; la bigamia de este último, el afán de placeres que revelan las industrias y artes á que con preferencia ó casí exclusivamente aplica aquella raza su actividad intelectual, la memoria de Noema ; todo este conjunto de circunstancias coronado con el recuerdo de los gigantes como expresión la más elevada y característica de aquella doble tendencia de placeres y crueldades, pudieron justamente parecer á Moisés información proporcionada ante lectores que podían facilmente completarla con datos tradicionales sobre el mismo argumento.

[1] HOLZINGER, *Genesis*, p. 78.

SECCION TERCERA.

El diluvio y la historia de Noé 6, 9-9, 29

La historia del diluvio abraza en el Génesis tres capítulos completos. A primera vista llama la atención el contraste entre la extensión de este relato y el laconismo y breve concisión con que Moisés refiere la historia que precede, pues solo emplea dos capítulos el 4 y 5 para relatar la historia del género humano desde Caín y Abél hasta Noé, es decir en el espacio de más de 1600 años. Hummelauer presenta la difusión de estilo como característica de la época de Noé ([1]); pero no es menester recurrir á tales explicaciones; y la extrañeza cesa muy pronto si se advierte lo colosal del acontecimiento. Ni tampoco es necesario acudir á una revelación especial hecha á Moisés sobre la gran catástrofe: no hay dificultad en admitir que también en esta sección se sirve de documentos ó tradiciones orales y escritas como en las secciones restantes: lo espantoso del cataclismo debió dejar en los primeros descendientes de Noé una memoria vivísima y no puede dudarse de que su recuerdo no solo en conjunto, sino también en sus principales detalles quedó profundamente grabado trasmitiéndose á través de las generaciones por espacio de siglos. De este modo, y merced bien sea á documentos escritos, bien á tradiciones domésticas mediante cuatro miembros intermedios Sem, Heber, Sarug Nacor y Taré pudo facilmente llegar la tradición, completa y sin alteración hasta Abrahán quien la perpetuó en el pueblo hebreo. Tres partes comprende la narración distribuida en otros tantos capítulos: el 6 espone las causas que ocasionaron en Dios la resolución de extinguir el género humano, el anuncio de la catástrofe comunicado por

([1]) *Comment. in Gen.* p. 19.

Dios á Noé con la orden de construir el arca, y las dimensiones, forma y distribución de esta con arreglo á su destino. El cap. 7 describe la ejecución del castigo. Completadas las instrucciones para la introducción de los animales y dentro ya del Arca ellos y la familia de Noé, descarga el diluvio sobre la tierra inundándola de suerte que las aguas se elevaron 15 codos (7,25 m.) sobre las cumbres de los montes, resultando de ahí la destrucción completa de hombres y animales terrestres, pues no solo quedó anegada la tierra en las proporciones expresadas, sino que la inundación así descrita duró por espacio de 150 días. El cap. 8 presenta al lector la terminación del diluvio, empezando por la declinación de las aguas hasta la desecación completa de los campos. Noé por orden de Dios, sale del arca despues de haber pasado en ella un año y diez días, ofrece al Señor holocaustos en acción de gracias y recibe de él la promesa de no volver á inundar la tierra con las aguas de otro diluvio. Este empezó el día 17 del segundo mes correspondiente al año 600 de la vida de Noé (7, 11); las aguas fueron creciendo hasta llegar á su maximum y se mantienen en él por espacio de 150 días ó cinco meses, es decir hasta el día 17 del mes 7°. en cuyo tiempo empiezan á menguar (8, 3. 4). A los diez días empiezan á descubrirse las crestas de los montes (8, 5) y el día 27 del mismo mes se posó el arca en las cimas del Ararat (8, 11). El texto hebreo señala el día 17, pero los alejandrinos y la Vulg. leen el 27, lectura que es mucho más probable; pues siendo así que las aguas se elevaron 15 codos sobre los montes, no podía el arca posarse el primer día que aquellas empezaban á menguar.

1. La intimación del diluvio. 6, 9-22

A) Orden é instrucciones para la fábrica del Arca. 9-16

Vv. 9. 10. « *Esta es la historia de Noé: Noé varón justo, fué perfecto entre sus contemporáneos y anduvo con Dios Noé. Y engendró Noé tres hijos: Sem, Cam y Jafet* ». Ordinaria-

mente la sección comprendida bajo estos títulos suele tratar no del personaje nombrado en el epígrafe, sino de su posteridad: aquí por una excepción los sucesos referidos tocan igualmente á Noé y á sus hijos. Sin embargo, es probable que en la narración se pone la mira directamente más en los hijos que en Noé, porque aquellos más bien que éste representan la humanidad postdiluviana. Empiézase por describir las cualidades de Noé que le hicieron acreedor á la honrosísima excepción de que es objeto en la historia que sigue. Noé es justo, es varón perfecto, y camina con Dios, tres extraordinarios elogios que sin embargo vienen á enunciar una misma cosa, la rectitud de Noé en medio de la corrupción que le rodeaba: entre todos sus contemporáneos solo él halla gracia ante Dios. La voz דור significa el acto y el término de la generación: aquí su significado es el segundo. Los hijos de Noé fueron Sem, Cam y Jafet; pero aunque aquí y generalmente se los nombra por ese orden, del cap. 9, v. 25 se infiere que el menor no era Jafet sino Cam. — V. 11 « *Y corrompióse la tierra delante de Dios y llenóse de iniquidad* ». Recuérdese la advertencia hecha en los preliminares á la historia del diluvio: 1-8 se habla de la perversidad del género humano más que narrando el hecho, presentándole en su aspecto moral, como fundamento de las reflexiones del escritor filósofo ó pedagogo: desde el v. 9 Moisés habla como historiador. El verso no es, según eso, repetición inútil, ni prueba diversidad de autor: al nombre de Noé, parece haber acompañado siempre, con la aureola, el título expreso de justo, como merecedor de él, por excelencia singular entre la humanidad entera (Ezech. 14, 20; Eccli. 45, 17). V. 12. « *Y vió Dios la tierra, y hé aquí que estaba corrompida porque toda carne había corrompido su camino sobre la tierra* ». ¿Qué quiere expresar Moisés al decir que toda carne había corrompido su camino? No se limita á la disolución carnal, ni quiere dar á entender precisamente crímenes contra la naturaleza, como si la *carne* fuera aquí sinónimo de los órganos ó vías de la generación: *toda carne* es *todo hombre* como se ve por el v. 13: el género humano en masa habíase lanzado por la senda del mal.

V. 13. « *Y dijo Dios á Noé: el fin de toda carne viene en mi presencia, porque la tierra está llena de iniquidad de parte de ellos* (ella, la carne); *y hé aquí que yo voy á corromperlos* (destruirlos) *con la tierra* ». El sufijo *ellos* tiene por sujeto de referencia á *carne* (בשׂר) en el significado colectivo de hombres: el pensamiento es, segun eso, que Dios anuncia á Noé la destrucción del género humano por la corrupción é impiedad que se ha hecho general. La sentencia es paralela á la del v. 3 ó mejor, 11-13 lo es á 1-7; pero no se sigue de ahí que las secciones procedan de diversos autores. — V. 14 « *Constrúyete una arca de maderas resinosas; la dispondrás en forma de celdas y la embetunarás por dentro y fuera con barniz* ». El artefacto construido por Noé es llamado en hebreo תבה que los alejandrinos trasladan por κιβωτός y la Vulg. por *arca.* Ignórase la etimología y por lo mismo el significado preciso de la voz hebrea y podemos atenernos al latino arca, pues en efecto, las dimensiones de longitud, latitud y altura que luego se expresan hacen ver que su forma era la de una arca ó paralelepípedo rectángulo. La materia ha de ser maderas resinosas para que se adhieran perfectamente las piezas sin dejar hendiduras ó grietas. Además Noé debía embrear las junturas y según parece, barnizar la superficie toda interior y exterior: el barniz serviría simultáneamente de pulimento y de protección contra el agua. — V. 15 « *Construirásla así: la longitud del arca será de 300 codos, de 50 su anchura y de 30 su altura* ». El codo hebreo representa la distancia desde la juntura del brazo y el húmero, es decir, desde el codo, hasta el extremo del dedo corazón en un hombre de regular estatura: venía á medir algo más de medio metro (0,525 m.). Los 300 codos de longitud equivalen segun eso á 157,50 m.; los 50 de latitud á 26,25 m.; y los 30 de altura á 15,75 m. El volumen ó capacidad = 450000 codos ó 66000 metros cúbicos; capacidad que distribuída con arte en los tres pisos del arca ofrecía alojamiento suficiente á los animales y provisiones que hubieran de ser introducidos en el recinto. M. Moigno hace notar la capacidad suficientísima del arca para el fin á que se ordenaba comparando sus dimensiones con las de las

dos grandes galerías del Museo de Paris « donde están recogidas casi todas las especies de animales de tierra y mar existentes en toda la tierra », siendo así que su capacidad es, con mucho, inferior á la de los departamentos del Arca [1].

V. 16. « *Harás ventanas al arca por su parte superior terminando las dimensiones de ellas en un codo: pondrás del lado del arca una puerta y construirás bajeras, piso intermedio y piso tercero* ». El v. 16 explana la distribución general de la cavidad interior que señaló el v. 15. Ante todo ha de tener el arca ventana ó ventanas de la altura de un codo [2]. Aunque la voz צהר está en singular es evidentemente un término colectivo: una sola ventana de un codo de altura para una capacidad como la del arca sería absolutamente insuficiente. Las ventanas debían estar colocadas « por la parte superior »; bien fuera en el techo del arca para darle luz zenital, ó en sus lados, pero próximas á la cubierta sobre el enrase del agua. La primera disposición ofrece graves dificultades y es más probable la segunda. La distribución en pisos se ordenaba á la conveniente división y colocación de animales y víveres.

B) **El anuncio inmediato del diluvio, 17-22**

« *Y he aquí que yo enviaré el diluvio de aguas sobre la tierra para exterminar toda carne donde hay aliento de vida: todo cuanto existe en la tierra expirará. Mas contigo confirmaré mi pacto, y entrarás en el arca tú y tus hijos; tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo* ». Los vv. 17 y 18 anuncian la proximidad de la inundación y sus efectos, al mismo tiempo que el pacto de Dios con Noé, es decir, el compromiso de librarle de la catástrofe. En el Antiguo

(1) *Les splendeurs de la foi,* tom. 3, p. 1148.

(2) Algunos intérpretes refieren el sufijo לֶנָּה del verbo תְּכַלֶּנָּה no á צהר sino á תבה suponiendo que no se trata de la longitud de las ventanas sino de la altura del arca por encima de aquellas: su fundamento es que צהר es masculino, y en consecuencia no puede referirse á esa voz un sufijo femenino. Gesenius resuelve la dificultad diciendo que siendo aquí el término colectivo, puede recibir sufijo femenino. Más probable es que el nombre צהר es común, cosa frecuentísima en hebreo.

Testamento es frecuente dar el nombre de pacto ברית á toda promesa ó resolución en Dios de ejecutar ú omitir alguna acción.

Así en el cap. 9, 17 llama el texto *pacto* á la promesa de no enviar un nuevo diluvio: en el cap. 15 se da el mismo nombre á la promesa de dar la tierra de Canaán á la posteridad de Abrahán; en el cap. 17, 2 á la de multiplicar sin fin esa posteridad. La razón de dar el nombre de pacto á esas promesas aunque no siempre se exija retorno de parte del favorecido, es porque siendo Dios el que promete, siempre se supone aceptación en el hombre, y así, cierta convención mutua. Los efectos del diluvio serán el exterminio de todo viviente terrestre. Claro es que en esta generalidad están comprendidos hombres y animales de tierra, y en efecto así lo confirman los vv. 10 y 20 « *Y entre todos los vivientes de toda carne meterás en el arca un par para que vivan contigo y serán macho y hembra. De las aves según sus especies y de los jumentos según sus especies, de los reptiles todos según sus especies, de todos entrarán un par á tí para que vivan* ». Si el diluvio se limitara á los hombres no era menester que entraran animales en el arca para que *vivieran con Noé*, es decir, para que no perecieran anegados. El texto hace una enumeración completa de todos los animales no acuáticos, pues todos ellos están comprendidos en la triple categoría de aves, jumentos y reptiles. Bajo esta última denominación comprende el texto como en la creación, no solo los que nosotros llamamos reptiles (ápodos), sino también aquellos que por tener las extremidades muy cortas tienen semejanza y suelen ser computados con los reptiles. Del mismo modo en el segundo miembro, entre los *jumentos* בהמה no entran solamente los domésticos y mansos, sino también los fieros, que en la Cosmogonía son llamados חית הארץ bestias de la tierra ó del campo; si bien Hummelauer concluye de este pasaje ser dudosa la inclusión de los animales fieros.

Vv. 21. 22. Últimas disposiciones; introducción de víveres. « *Y tú toma contigo de toda clase de víveres que suelen comerse, y los recogerás para tí y servirán de alimento á tí y á ellos. E hízolo Noé: con arreglo á todo lo que Dios*

te mandó, así lo ejecutó ». Dios no se olvida ni de Noé ni de los animales; y tiene cuidado de ordenar acopio de provisiones para unos y otros. Adviértase que las instrucciones del cap. 6 tienen lugar mucho ántes de la catástrofe: la primera amenaza (6, 3) la precede en 120 años; y si bien de las siguientes no se precisa la fecha, no obstante, como el proceso estaba ya incoado, era natural que Noé no se descuidara y que tampoco Dios suspendiera por largo tiempo sus comunicaciones con su siervo. Noé, pues pudo emplear casi un siglo en los preparativos ayudándose naturalmente de sus hijos, criados y otros auxiliares que bien retribuidos trabajarían sin importarles gran cosa el fin de aquellos trabajos.

Para entender con exactitud la narración del diluvio con relación á los datos cronológicos que ocurren en la serie del relato, es indispensable hacer preceder ciertas nociones. Ante todo los hebreos antes y después de Moisés usaban el año *lunar* de 354 días. Antes del Éxodo los hebreos no daban principio á su año por el mes de Nisán (Marzo-Abril), sino á lo que parece por el de Tisri (Setiembre-Octubre). La usanza de empezar el año por el mes de Nisán data de la época mosaica (Éx. 12, 1. 2) [1]. De tres en tres años añadían como los asirios y babilonios un mes intercalar. Esto sentado como preliminar primario, en la historia del diluvio ocurren dos series de dátos cronológicos: una que fija ciertos acontecimientos con relación á días determinados del año y mes respectivo; otra que solo señala cierto número de días trascurridos entre varios sucesos, algunos de los cuales coinciden con los vinculados á día fijo del mes y el año en la primera serie.

He aquí la primera serie:

7,13 el día	17 del 2º mes (Oct.-Nov.)	empieza el diluvio
8,4 el » (27 ó)	17 del 7º mes (Marz.-Abr.)	reposo del Arca
8,5 el »	1 del 10º mes (Jun.-Jul.)	aparecen las cumbres de los montes
8,13 el »	1 del 1º mes (Set.-Oct.)	desaparecen las aguas de la superficie de la tierra (año siguiente)
8,14 el »	27 del 2º mes (Oct.-Nov.)	desecación definitiva y salida del Arca.

Segun estos datos tenemos 1º. que el diluvio duró por espacio de un año y diez ú once días, ó sea un año solar (354 + 11 = 365), como ya lo notó S. Efren. 2º. Desde el princípio del diluvio hasta el reposo del Arca median 148 días, si retenemos la lectura masorética, ó 158 si seguimos la Vulg. que es más probable como veremos. 3º. Desde el princípio hasta la aparición de las cumbres trascurrieron días 220 (13 del 2º

[1] Iosephus H., *Antiq.*, lib. 1, cap. 3.

mes + 30 del 3º + 29 del 4º + 30 del 5º + 29 del 6º + 30 del 7º + 29 del 8º + 30 del 9º). 4º. Desde el mismo punto de partida hasta la desaparición de las aguas 226 + 88 (correspondientes á los meses 10, 11 y 12, pues las cumbres se descubren el día 1º del mes 10º y el agua desaparece el día 1º del mes 1º del año siguiente). Adviértase la diferencia entre 8,13 y 8,14: el primer pasaje habla de la desaparición de las aguas; pero no de humedades y lodazares: el segundo de la desecación completa, de suerte que pudiera ser habitada y cultivada la tierra. Igual diferencia hay entre 8,3 y 8,4; aunque á primera vista parecen coincidir las dos datas, una ligera reflexión hace ver que esto no es posible: entre la altura maxima á los 150 días y la diminución suficiente de nivel para que el Arca se reposara debió mediar cierto espacio: ese espacio está expresado en la la Vulgata.

2ª serie:

7, 24; 8, 3: las aguas van elevándose hasta su altura máxima y permanecen en ella 150 días, pasados los cuales empiezan á menguar.

8, 6 : desde que aparecen las cumbres de los montes hasta emisión del cuervo van 40 días.

8, 7-9 : desde la emisión del cuervo hasta la primera de la paloma, días 7, según se ve por el v. 10 donde al referirse á la segunda emisión dice el texto que Noé esperó *otros* 7 días.

8, 10-11 : segunda emisión de la paloma á los 7 días de la primera.

8, 12 : tercera emisión de la paloma á los 7 días de la segunda.

Según esta segunda serie, 1º desde la entrada en el Arca ó principio del diluvio hasta que empiezan á menguar las aguas trascurren 150 días si en este número se comprenden los 40 de lluvías, como parece; ó 190 en el caso contrario. 2º Desde que aparecen las cumbres hasta la desaparición de las aguas 61 días: (40 + 21 suma de las tres semanas hasta la tercera emisión de la paloma). En consecuencia, desde la aparición de las cumbres hasta la desaparición de las aguas, si la tercera emisión de la paloma coincide con dicha desaparición, trascurren 220 + 61 = 281 días en lugar de 308 como en la primera serie; más no en el caso contrario.

Los datos de la segunda serie no son independientes de los de la primera, sino que están enlazados y combinados con ellos como complemento de los mismos. En efecto, el primer dato de los 150 días evidentemente debe incoarse ó el día primero del diluvio, 17 del mes 2º; ó el día cuadragésimo de la lluvia, 27 del tercer mes. Igualmente, los 40 días del segundo dato comienzan por el día 2º del mes 10º, ó sea el 221 del diluvio. Según eso, los dos primeros datos de la segunda serie completan directamente los datos de la primera. Los tres últimos de la segunda, suma de los 21 días hasta la tercera emisión de la paloma, immediatamente están enlazados con los 40 del 2º dato en la misma serie; pero mediatamente lo están también por lo mismo con los datos de la primera. Infiérese de aquí la presunción de que unos y otros en ambas series proceden del mismo escritor y conspiran á un fin idéntico, el de precisar la

duración del diluvio y enlazarlo con la cronología general. Solo resta examinar si existe alguna discrepancia ó en algunos de los datos ó en sus resultados para concluir ó que la presunción resulta plenamente confirmada y convertida en certidumbre; ó que solo es aparente y efecto bien de un cálculo erróneo, bien de admisión de datos incoherentes. Si los datos se armonizan, el relato es producto de un solo autor: si no se armonizan, hay fundamento para suponer la pluralidad de documentos originales.

Seguramente no hay discrepancia alguna entre los tres primeros datos de la primera serie y los dos primeros de la segunda: porque estos últimos nada dicen con respecto al segundo dato de la primera; y con respecto al primero y tercero no hacen más que tomar de ellos el principio de su numeración sin señalar resultado ninguno definitivo. La dificultad está entre los tres últimos datos de la segunda serie (los 21 días) y los dos últimos de la primera; y el fundamento de la dificultad consiste en si el escritor pretende hacer coincidir el día 21, emisión tercera de la paloma con la desaparición de las aguas. Partiendo del supuesto de que efectivamente el día 21 de las pruebas por las aves exploradoras coincide con la salida del Arca, infiere la crítica heterodoxa en masa que el relato es debido á la yuxtaposición irreflexiva de dos documentos distintos que no convienen en la duración ni en las causas de la inundación. Pero ¿hay derecho para afirmar que el autor de 8, 6-12 (J) hace coincidir el día 21 de las pruebas ó el 61 despues de la aparición de las cumbres y 281 desde el principio de la catástrofe, con la desaparición de las aguas, día 308 del diluvio? ¡No! y este es el πρῶτον ψεῦδος de la crítica incrédula, de donde mana el otro parecido de la diversidad de causa física productora de la inundación. Desde luego decir que Noé envió por vez tercera la paloma y que ésta no volvió, no es decir que las aguas habían desaparecido. Es verdad que ya con la vuelta anterior de la paloma (8, 11) dice el texto latino haber entendido Moisés que las aguas *habían cesado* sobre la tierra. Pero el texto hebreo solo dice que las aguas קַלּוּ *habían menguado*, se *habían aligerado;* ahora bien, menguar y aligerarse no es desaparecer: para significar este efecto emplea el texto en el v. 13 el verbo חָרְבוּ *exaruerunt,* se secaron. Y en efecto, la paloma podía haber cortado una hoja de olivo aunque los troncos de este y de los demás árboles estuvieran aún sumergidos: y este es el sentido genuino del texto. Finalmente en los vv. 13 y 14 hace todavía distinción el texto entre חָרְבוּ y יָבְשָׁה: חרב significa secarse *de agua,* no de toda humedad: יָבֵשׁ, de uno y otro.

Pero no solamente no dice el autor de 8, 12 que la emisión tercera de la paloma coincide con la desaparición de las aguas, sino que ni lo pudo decir: el período de las exploraciones por medio de las *aves* evidentemente pertenece al tiempo en que todavía la superficie de la tierra estaba cubierta de agua hasta cierta altura. Noé había abierto ya tiempo hacía (8, 6) la ventana, y pudo cerciorarse de si se descubría ya ó no la superficie: si la hubiera descubierto sin agua, era tiempo ó de salir, ó de hacer experiencias con animales de tierra, perros ú otros semejantes; el

empleo de aves demuestra que hasta la tercera emisión de la paloma inclusive, siempre había descubierto inundada la superficie; y quería averiguar la altura aproximada de las aguas por medio de árboles elevados en cuyas ramas podían las aves posarse y traer algun indicio de la verdadera situación de las cosas. Es, pues, claro, que todavía después de la tercera emisión, era menester esperar algún tiempo; y así de ningún modo puede coincidir la tercera emisión con la desaparición de las aguas.

2. La ejecución 7, 1=24

A) Ultimas disposiciones y entrada en el Arca 1=9

V. 1. « *Y dijo el Señor á Noé: entra en el Arca tú y toda tu casa, porque á tí te he visto justo en mi presencia en esta generación* ». Empieza el relato por la orden que intima Dios á Noé de entrar en el Arca acompañado de su familia, añadiendo la razón, que es haber sido hallado justo en su presencia. De sus hijos nada se dice en términos expresos; y después del diluvio Cam aparece muy pronto émulo é imitador de los cainitas; aunque no así sus hermanos. No obstante antes del diluvio Cam no era perverso, aunque no fuera por otra razón que por su edad relativamente corta, pues era el menor de los tres hermanos y el mayor no contaba un siglo, si bien todos tres estaban casados, á lo que parece, recientemente y con la mira en la segunda repoblación del Universo, pues ninguno de los tres tenía hijos. — Vv. 2-4. « *De todo cuadrúpedo puro tomarás te siete parejas, macho y hembra; y de los cuadrúpedos no puros, dos: macho y hembra. También de las aves del cielo, siete parejas macho y hembra para hacer revivir semilla sobre la superficie de la tierra; porque de aquí á siete días haré yo llover sobre la tierra 40 días y 40 noches y exterminaré de sobre la haz de la tierra todo cuanto creé, que se tiene en pie* ». Estas órdenes se comunican á Noé cuando solo faltan ya para el diluvio siete días, y son por lo mismo las últimas instrucciones para completar las anteriores. Por eso se puntualiza el número de parejas de los animales haciendo distinción entre puros é impuros y fijando en siete el número de parejas en los primeros. Cuando respecto de las aves

se añade que las parejas han de ser también siete, no debe entenderse esto de todas las especies, sino de las puras. — Vv. 5-9. « *Y Noé hizo según todo lo que le ordenó el Señor. 600 años tenía Noé cuando el diluvio de aguas vino sobre la tierra. Y entró Noé con sus hijos y su mujer, y las mujeres de sus hijos con él, en el Arca ante las aguas del diluvio. De los cuadrúpedos puros y de los cuadrúpedos no puros y de las aves y de todo lo que se agita sobre la tierra entraron macho y hembra para Noé al Arca como lo había ordenado Dios á Noé* ». El escritor consigna la fidelidad de Noé en ejecutar las órdenes de Dios. Cuando el texto dice que *entraron* las bestias á Noé en el Arca, no quiere decir que vinieran espontáneamente á meterse en ella: habla solo del resultado final que fué la introducción ó encierro de los animales prescindiendo del procedimiento emplecido al efecto. Noé pudo valerse para buscar y coger las bestias de los mismos medios é industrias de que se valen los cazadores, los colectores etc. Es facil que en aquellas edades, parte por la experiencia más prolongada en vida tan dilatadas, parte por el mayor ejercicio, poseyesen los hombres medios más expeditos para apoderarse y atraer los animales. No se trata sin embargo todavía del hecho mismo de la entrada que vendrá en el v. 13, sino de consignar cómo á su tiempo cumplimentó Noé con toda puntualidad las órdenes divinas.

B) **Descripción y proporciones de la catástrofe 10-24**

Vv. 10-12. « *Y sucedió que el sétimo día las aguas del diluvio sobrevinieron á la tierra. El año 600 de la vida de Noé, en el mes segundo, el 17 del mes, en ese día rompiéronse todas las fuentes del abismo grande y se abrieron las cataratas del cielo y vino la lluvia sobre la tierra 40 días y 40 noches* ». De conformidad con el anuncio del Señor, á los siete días empezó el diluvio. El escritor consigna con toda precisión el año y día en que dió principio la catástrofe. Como el autor primero de la narración del diluvio fué Noé, pudo perfectamente precisar la fecha que le era bien conocida. ¿Ese mes segundo, es el mes segundo del año 600

de la vida de Noé, ó el del año corriente que correspondía al 600 de la vida del Patriarca aunque no coincidiera con él en su principio? La mayor parte de los intérpretes antiguos y modernos son de parecer que no existiendo ó estando en uso otra era á la cual ajustara el escritor su cómputo, le ajusta á la vida misma del Patriarca; porque, dicen, tanto aquí, como al tratar de la terminación del diluvio, se remite como á norma de cómputo á la vida de Noé. Otros no obstante, y parece más probable, opinan que la norma de cómputo no es la vida de Noé, sino una era fija, ya sea la del mundo, ya otra desconocida. Y en efecto, las genealogías demuestran que el escritor tenía cuenta con la era de la creación, como norma objectiva y fija del cómputo cronológico: ni es creible que los meses primero, segundo etc. del año, así como los días del mes dejasen de tener un valor objetivo y común. Los años 600 y 601 de la vida de Noé se recuerdan como *sincronismo*, no como *era.*

Dos factores señala el texto á la inundación: aguas de lluvia y aguas que manan ó proceden de las fuentes del *abismo grande.* El primer factor es de facil inteligencia y no ofrece dificultad especial sino en la cantidad de agua de la que hablarémos á su tiempo. Pero lo ofrece muy grave el segundo factor ¿cuál es ese abimo grande? La voz תהום significa comunemente el océano, pero ¿qué fuentes tiene el océano que puedan romperse para dar salida y hacer *brotar* sus aguas? El océano está patente, sus aguas no brotan por fuentes ó bocas que puedan abrirse y cerrarse. Además, el epíteto enfático *grande* parece indicar otro receptáculo distinto del océano. Por eso muchos opinan que el escritor habla del conjunto de aguas subterráneas que cruzan la corteza de la tierra á cierta profundidad, y son el orígen de fuentes, manantiales, pozos, rios etc. Y en efecto la Biblia da tambien este significado á la voz תהום aunque en plural en el Salm. 71 (70), 20. No obstante, lo más probable es que Moisés quiere significar el océano; el epíteto *grande* le distingue de mares menores y cerrados como el mar muerto, el lago de Genesaret etc. Las *fuentes* serán las que en otros pasajes son llamadas puertas del océano. Tal vez sin embargo lo más acertado será unir ambos factores diciendo que Moisés quiere expresar el conjunto de aguas subterráneas y marinas que invadieron y anegaron los continentes; el océano la invadió por los senos que le introducen de trecho en trecho en el interior de los continentes; y los receptáculos subterráneos por respiraderos y surtidores ó fuentes que se multiplicaron merced á hundimientos y depresiones provocadas por causas desconocidas, pero no inverosímiles. La invasión de las aguas oceánicas que pudo ser ocasionada por grandes erupciones y elevaciones en el seno de los mares, impidió el desagüe de rios y torrentes

los cuales, aumentado su caudal con las lluvias torrenciales de 40 días consecutivos, alcanzaron pronto prodigiosa elevación sobre terrenos que descendían del nivel ordinario por las depresiones ántes indicadas. Este doble fenómeno inverso de depresiones en la regiones continentales y elevaciones en el seno del océano, con las que coincidió una serie de lluvias torrenciales prolongadas por 40 días, explican sin gran dificultad la inundación en las proporciones consignadas por la Biblia. La persistencia del elevado nivel alcanzado por las aguas halla su explicación en la persistencia de esas causas: los hundimientos en tierra y las elevaciones en el interior del océano pudieron repetirse por varios meses manteniendo aquel estado anormal. La ciencia física y geológica nada sólido puede oponer á esta explicación, ya por ignorar las condiciones de la corteza terrestre con respecto á las aguas que la atraviesan y empapan, ya porque ellas mismas en la historia de las revoluciones del globo registran fenómenos análogos. Tales son por ej. los que caracterizan el período de los glaciares.

Vv. 13-16. « *En aquél mismo día entró en el arca Noé y Sem, Cam y Jafet sus hijos: la mujer de Noé y las mujeres de sus hijos con ellos. Ellos y todos los animales por sus especies: todos los cuadrúpedos por sus especies y todo semoviente que se agita sobre la tierra según sus especies, todas las aves según sus especies, todo pájaro, todo volátil. Y entraron para Noé al arca por parejas de toda carne en la que hay espíritu de vida. Y los que entraban eran macho y hembra: de toda carne entraron como lo había ordenado Dios, y cerró el Señor tras de él* ». La narración nos dice que Noé y su familia entraron en el arca el día mismo que empezó el diluvio. בעצם, expresión que la Vulgata traslada: *in articulo*, significa la consistencia de una cosa y por ampliación el ser mismo de ella; ó tratándose de unidades cronológicas su duración. Vv. 17-20. « *Y sobrevino el diluvio 40 días sobre la tierra y crecieron las aguas en gran manera y elevaron el arca y se levantó sobre la tierra. Y prevalecieron las aguas y crecieron en gran manera sobre la tierra y marchaba el arca sobre las aguas. Las aguas á la verdad prevalecieron en gran manera sobre la tierra y cubrieron todos los montes elevados que hay bajo los cielos. Las aguas sobrepujaron por encima 15 codos y cubrieron los montes* ». Moisés ó Noé insiste principalmente en las proporciones de la inundación describiendo el ascenso de nivel hasta 15 codos por cima de los montes. Noé no pudo conocer ese dato por el nivel del agua en las paredes del arca

al tiempo de posarse ésta en las cumbres del Ararat; aquel momento no señalaba precisamente la elevación máxima de las aguas al cabo de los 150 días de ascenso incesante; pues no sabemos ni Noé podía concluir con certitumbre que el momento de posarse el arca coincidiera con el decrecimiento de las aguas. Lo conoció por los árboles situados en las cumbres más elevadas.

Vv. 21-23. Los efectos de la inundación. « *Y expiró toda carne que se agita sobre la tierra entre las aves, entre los cuadrúpedos y en toda bestia y en todo reptil que arrastra por la tierra, y todos los hombres. Todo aquello en cuyas narices hay espíritu de vida entre todo cuanto existe sobre la tierra, todo murió. Y quedó extinguido todo semoviente que hay sobre la haz de la tierra desde el hombre hasta el cuadrúpedo, hasta el reptil, y hasta el ave del cielo, y fueron exterminados de la tierra. Y quedó solo Noé y los que estaban con él en el arca* ». Es decir, que el diluvio en su inundación destruyó todo viviente terrestre: hombres, animales y aves á excepción únicamente de Noé y de los preservados con él en el arca. — V. 24. « *Y prevalecieron las aguas sobre la tierra 150 días* ». Ya antes había expresado el escritor con toda distinción el estrago causado por las aguas y su alcance universal diciendo, no solo en frase general, sino especificando por sus miembros el ámbito entero de los vivientes, que todos ellos habían sucumbido: mas para que no quedara sombra de duda sobre la verdad de tales aserciones, después que ha descrito con los rasgos más vivos la catástrofe y la elevación prodigiosa á que habían llegado las aguas, termina la descripción advirtiendo que esa situación continuó nada menos que 150 días, tiempo más que suficiente por que ni hombre, ni cuadrúpedo, ni reptil ó ave encontrara ni ámbito donde moverse y respirar, ni alimento de que sustentarse. El predominio de las aguas debe entenderse no simplemente del anegamiento de la superficie de la tierra, sino de la elevación á 15 codos sobre los montes más altos; pues segun 8, 3 á los 150 días *empiezan* las aguas á menguar de aquella elevación.

3. La terminación del diluvio y la salida del arca 8, 1-22

El cap. 8 en su primera parte 1-14 después de señalar de nuevo la máxima de elevación en las aguas, cuenta cómo empiezan á menguar y las tentativas que hace Noé para cerciorarce de la situación de la tierra y ver si podía salir ya del arca. La segunda 15-22 describe el modo en que, recibida de Dios la orden de abandonar aquel encierro, deja Noé el arca, acompañado de su familia y los animales preservados.

A) El descenso de la inundación: 1-14

Vv. 1-2. « *Y acordóse Dios de Noé y de todos los animales y cuadrúpedos que estaban con él en el arca, é hizo correr viento sobre la tierra y las aguas se encogieron* ». El historiador del diluvio Noé nos describe á Dios como afectado de una situación de espíritu análoga á la que él experimentaba, pintándonosle como absorbido en la extinción del hombre y los animales y como olvidado del arca y sus asilados hasta que de nuevo le viene á la memoria su recuerdo. Éste le hace ver el peligro inminente en que están de perecer ó por asfixia, ó por falta de alimentación sana, ó de tristeza y angustia si aquella situación se prolonga; y determina ponerle término. Lo primero que hace es enviar un fuerte viento sobre la tierra, á cuya acción las aguas empiezan á menguar por efecto de una evaporación abundante y rápida. — V. 2. « *Y fueron cerradas las fuentes del abismo y cohibida la lluvia del cielo* ». ¿Cuándo cesaron estas dos causas productoras de la iuundación? ¿Sólo despues de 150 días, ó ya á los 40? El pasaje 7, 17 parece indicar esto último cuando menos con respecto al segundo factor; pero si ya en el día cuadragésimo cesaron de actuar estas causas ¿cómo las aguas se mantienen 150 días á la altura de 15 codos sobre los montes? ¿y cómo el arca no se posa sobre tierra firme sino al cabo de 160 días (8, 4)? Como en el pasaje 7, 17 nada se dice de la clausura de las fuentes

del abismo y todo el contexto conspira á engendrar la idea de que siguieron actuando hasta los 150 días, la mejor solución parece ser que las lluvias torrenciales y sin interrupción sólo duraron 40 días; pero que siguió lloviendo de tiempo en tiempo como de ordinario, de suerte que la acción constante de la primera causa y estas lluvias aunque ya mucho menores, mantuvieron por cinco meses la inundación: pasado este tiempo, además de cerrarse las fuentes del abismo, Dios hizo cesar aun las lluvias normales y ordinarias con el fin de apresurar la desecación de la tierra.

V. 3. « *Y se volvieron tas aguas de sobre la tierra yendo y volviendo, y menguaron las aguas á cabo de 150 días* ». Cerrados los manantiales y vuelto el mar á su estado normal, inicióse en las aguas un movimiento de flujo y reflujo efecto de la violencia con que por una parte buscaban su propio asiento, y por otra no daba aún el mar y las entrañas de la tierra espacio suficiente para una evacuación tan rápida. — V. 4. « *Y el arca hizo alto en el 7° mes, el día 17 sobre los montes de Armenia* ». Sin duda el mes cuenta para el escritor unos 30 días, y en lugar de 17 debe leerse con la Vulgata y los alejandrinos 27, de suerte que no coincide el momento de incoación del descenso á los 150 días con el reposo del arca. Esta, en efecto, no pudo hacer alto en el punto en que las aguas empezaron á menguar; no porque la cala de la embarcación midiera menos de 15 codos, y así, aun descendiendo las aguas continuase todavía sobrenadando el Arca; sino porque no pudiendo hacerse sensible inmediatamente la diferencia de nivel, y habiendo durado cierto tiempo la elevación máxima con diferencias inapreciables, el roce con el suelo se dejó sentir indudablemente antes que el Arca se posara definitivamente. Los 10 días que median entre el 17 (á los 150 días) y el 27 del mes, marcan ó miden el espacio transcurrido entre la incoación del decrecimiento y el reposo del Arca. En el supuesto del año lunar el tiempo transcurrido entre el principio del diluvio y el reposo del Arca fué de cinco meses y 12 días ($148 + 12 = 150 + 10$) (1). — V. 5. « *Y las*

(1) Adviértase que la diferencia de 17 y 27 entre el texto masorético

aguas fueron yendo y menguando hasta el mes décimo; y en el décimo, el primer día del mes se dejaron ver las crestas de los montes ». Tardaron, pues, en dejarse ver desde que el Arca hizo alto, 63 días. El Arca pudo posarse y se posó antes de que se dejase ver la cresta misma del Ararat y mucho más, antes que quedaran en descubierto otras de montañas menos elevadas. — V. 6. « *Y sucedió á cabo de 40 días abrió Noé la ventana del Arca que había hecho y envió el cuervo, y salió saliendo y* (*no*) *volviendo hasta secarse las aguas* ». Pasados 40 días, naturalmente desde la última fecha indicada, es decir, á los 103 días despues de los 150, data que coincide con el 15 del mes décimo, envió Noé el cuervo que no volvió, como lo indica el contexto de conformidad con la Vulg. y los LXX. — Vv. 8. 9. « *Y despachó la paloma de su lado para ver si habían disminuido las aguas sobre la tierra. Y no halló la paloma descanso para la planta del pie, y volvió para él al Arca, porque había aguas sobre la haz de la tierra; y sacó su mano y la cogió é introdujo para sí al Arca* ». No dice el texto el tiempo que pasó desde la salida del cuervo hasta la de la paloma; pero por lo mismo que no lo consigna siendo tan exacto en todos los demás casos, se infiere que la emisión debió ser el mismo día ó al siguente. No es extraño que el cuervo hallara donde posarse y nó la paloma: el cuervo halló en las crestas de las montañas cebo abundante en los cadáveres; la paloma, ave que ordinariamente vuela en regiones más bajas y no se ceba en cuerpos muertos hubo de volverse. — Vv. 10-11. « *Y esperó todavía otros siete días y envió de nuevo la paloma del Arca. Y entró á él la paloma al tiempo de la tarde, y he aquí una hoja de olivo fresca en su pico: y conoció Noé que se habían achicado las aguas de sobre la tierra* ». Las pruebas que

---

y los otros dos no proviene de que para los alejandrinos el año fuera solar y para los masoretas lunar, no; los alejandrinos no podían variar el texto que tenían delante: la diferencia nace de un *error* en el texto, error que procede de no tener en cuenta la imposibilidad de que coincidan los 150 días con el reposo del Arca. La data cronológica de 8, 4 es *distinta* y diez días posterior á la de 8, 3.

Noé hacía no eran precisamente para salir, sino para conocer la marcha que llevaba el desecamiento. Claro es que las inmediaciones del Arca, como en paraje alto, debían estar de tiempo atrás en seco; pero aquellas rocas peladas no eran á propósito para establecerse allí, y á Noé no le constaba de la situación en los llanos.

Vv. 12-14. « *Y esperó todavía otros siete días y despachó la paloma y no volvió ya á venir á él. Y fué así que en el año 601, en su principio, en el primero del mes quedaron consumidas las aguas de sobre la haz de la tierra, y destapó Noé la cubierta del Arca y miró y he aquí que estaba enjuta la haz de la tierra. Y en el día segundo, el 27 del mes quedó en seco la tierra* ». No es lo mismo consumirse el agua y quedar enjuta, es decir, sin agua, la tierra, que hallarse completamente seca: de la primera disposición á la segunda pasan todavía casi dos meses. Ni es extraño; porque las moles de barrizales acumuladas debían ser enormes, y para cuando la superficie del suelo volvió á recobrar su disposición primera fué menester mucho tiempo. La cubierta del Arca es distinta de sus ventanas: éstas debían estar de lado. La estancia en el Arca duró, pues, un año y 10 días.

B) **La salida del Arca: 15-22**

Vv. 15-17. « *Y habló Dios á Noé diciendo: sal del Arca tú y tu mujer, y tus hijos y las mujeres de tus hijos contigo. Todo viviente que está contigo de toda carne en aves y cuadrúpedos y en todo semoviente que se agita sobre la tierra: sáca(los) contigo y muévanse por la tierra y fructifiquen y multiplíquense sobre la tierra* ». Dios se encarga de avisar á Noé de la sazón oportuna para la salida del Arca como se había encargado de ordenarle la entrada. — Vv. 18-19. « *Y salió Noé y sus hijos: y su mujer y las mujeres de sus hijos con él. Todo viviente, todo semoviente y todas las aves; todo reptador sobre tierra por sus familias salieron del Arca* ». Moisés hace para la salida una enumeración semejante á la que hizo al referir la entrada. — Vv. 19-22. « *Y Noé edificó un altar al Señor, y tomó de todos los cuadrúpedos puros, y de todas las aves puras y ofreció holocaustos en el*

altar. Y percibió el Señor el aroma exhalado, y dijo el Señor para su interior: no volveré á maldecir de nuevo la tierra por causa del hombre; porque la invención del corazón del hombre es mala desde su juventud, y no volveré á herir á todo viviente como lo he hecho: en lo sucesivo, los días todos de la tierra, la sementera y la siega el frío y el calor, el otoño y el verano, el día y la noche jamás cesarán ». Noé poseído del afecto de profundísima gratitud por el beneficio que acababa de recibir, lo primero que hace al salir del Arca es ofrecer á Dios sacrificios de acción de gracias, que Dios por su parte acepta, y aplacado con aquel obsequio promete no volver á castigar al mundo con un diluvio como el que acababa de enviar sobre él.

No han faltado escritores que supusieron haber sido antes del diluvio la distribución de las estaciones diversa de la presente; pero el v. 22 parece indicar con claridad que en este punto las condiciones del globo terrestre antes del diluvio fueron sensible ó sustancialmente las mismas. Ni es extraño, sino lo más natural del mundo: las condiciones climatológicas y la distinción ordenada de las estaciones dependen principalmente de las relaciones mecánicas y astronómicas entre el Sol y la Tierra, y esas relaciones no se alteraron con el diluvio. Otra cosa muy distinta es la distribución de mares y continentes, islas y tierra firme, é igualmente el acantonamiento de las especies animales que es una consecuencia de tal distribución. También pudieron ocasionarse y se ocasionaron sin duda de hecho variaciones, bien que accidentales y dentro de las líneas generales ya indicadas, en la misma temperatura por razón de la mayor ó menor proximidad á los mares, mayor ó menor elevación sobre su nivel en determinadas zonas de la superficie terrestre, las cuales, á causa del trastorno sufrido por la superficie, pudieron sufrir notables cambios en su constitución.

4. Crítica del texto

Hemos expuesto hasta aquí la letra del texto mosaico sobre el diluvio, tratando de interpretarla con la fidelidad que nos ha sido posible: resta someter á examen las graves dificultades que contra el mismo oponen críticos é intérpretes no solo en lo perteneciente á su conjunto general como documento histórico, sino tambien en espe-

cial por razón de los reparos de todo género que contra las proporciones de la inundación se han suscitado y siguen suscitándose aun entre los escritores católicos.

A) El relato del diluvio y la crítica heterodoxa

Dos son los aspectos bajo los cuales la crítica heterodoxa difiere radicalmente de la católica y tradicional: el aspecto *literario* ó de unidad literaria de la sección; y el aspecto *histórico*, referente al valor que representa el fragmento como historia de un acontecimiento real. Bajo el primer aspecto, hoy viene á ser como un axioma para la crítica heterodoxa que la narración del diluvio consta de dos partes, tomadas de dos documentos independientes, cada uno de los cuales relata por cuenta propia el suceso en su integridad sustancial. Los fundamentos para establecer la distinción son los ordinarios: las repeticiones ó duplicados y las divergencias que se observan facilmente en la serie de la sección. Entre las repeticiones, las más notables son tres: 6, 9-22 y 7, 1-10, que están colocados inmediatamente entre sí, relatan hechos idénticos solo con diversas palabras: los *preparativos* para la entrada en el Arca. Lo mismo sucede con 7, 8. 9 y 7, 13-16; que refieren la *entrada;* é igualmente con 7, 11 y 7, 12 con respecto á la elevación de las aguas y anegamiento de los vivientes.

Las divergencias más culminantes son: uno de los relatos, el incoado en 6, 9-22 desconoce la *distinción* entre animales puros é impuros (6, 19. 20), mientras el otro la establece (7, 1. 2). También es diversa en ambos la causa física productora de la inundación: mientras según uno de los relatos esa causa es sobre todo la invasión de la tierra por las aguas del *grande abismo,* es decir, del inmenso receptáculo que á juicio del escritor existe en las entrañas de la tierra (7, 11); según el otro lo es la lluvia (7, 12) [1]. También es diversa en ambos la duración del cataclismo, y la marcha que sigue la disminución de las aguas. Según el uno, la elevación incesante de la lluvía es de 150 días (8, 3); y solo despues de 210 (8, 4-5) empieza á secarse la tierra [2]; por el contrario en opinión del otro la elevación dura solos 40 días, é inmediatamente empieza Noé á despachar las aves exploradoras (8, 6-12) dando esta duración total de la catástrofe: $40 + (7 \times 3) = 61$ días [3]. Por último, para el uno la marcha del desecamiento es lenta (casi de cinco meses): para el otro relativamente rápida (poco más de dos meses). Imposible, pues, atribuir el relato entero á un solo autor; y es indispensable reconocer una doble mano, que ha contribuido por partes á la composición del conjunto. Pero la segunda mano no se limitó á breve notas sobre la narración primera; constituye un nuevo

(1) Dillmann, *Die Genesis* p. 127 coll. 144. 145.
(2) Id. ibid. y p. 128 coll. 146. 147.
(3) Id. p. 128 coll. 147-149; Holzinger, *Genesis* p. 84.

relato completo, omitiendo solamente algunos detalles; al principio el anuncio de la catástrofe y el mandato de construir el Arca; después de 8, 3 el dato del reposo de la misma; y al fin la circunstancia del desembarco. Con razón observa Budde, escribe Holzinger, que « el análisis crítico presenta en la historia del diluvio una muestra magistral é irrefutable » ([1]).

Por lo que toca á los autores determinados de los documentos, « la voz יהוה, el caracter marcadamente antropológico de la intervención divina en 7, 16 y 8, 21; la distinción entre animales puros é impuros, el pronunciado relieve de la propensión arraigada al pecado en el hombre (8,21) etc., remiten á JE como autor del segundo relato » ([2]): de donde se infiere como corolario obvio que el otro escritor no es sino P; y lo confirma el caracter de matemática precisión en sus datos sobre las dimensiones del Arca, la edad de Noé, el año, mes y día en que empieza, promedia y se termina la catástrofe ([3]).

Con respecto al valor histórico de la sección, todo el conjunto, dicen, lleva impreso el sello de la ficción. Para Wellhausen y Gunkel no es menester ni ensayo de demostración; la precisión de los datos, lejos de probar la autopsia del testigo acabaría de desvanecer cualquiera ilusión que pudiera abrigarse sobre la fidelidad del relato ([4]); sin que sea menester sacar á plaza « la imposibilidad física de una masa de agua suficiente á sumergir bajo una capa uniforme la tierra entera » ([5]). El juicio más favorable que puede hacerse de la narración es considerarla como un recuerdo sumamente exagerado de una extraordinaria inundación que tuvo lugar en las edades primitivas. El relato bíblico presenta sorprendente analogía con la leyenda babilónica en la forma en que la expone Beroso según los extractos de Alejandro Polihistor. De esta semejanza infieren muchos que la version bíblica es una derivación de fuentes asiro-caldeas; y solo discrepan en la época y en la forma (mediata ó inmediata) de derivación: los más moderados, como Dillmann, optan por la derivación mediata en los primeros albores de la época histórica (segundo milenario ántes de la era cristiana). La tradición primitiva babilónica, formada en épocas prehistóricas, había pasado á los asirios y mediante estos, á los israelítas ([6]).

Examinemos por sus partes la explicación de la crítica heterodoxa. Y en lo que toca á la primera, los argumentos que alega en favor de la pluralidad de documentos, seguramente no son á propósito para persuadirla. Desde luego es sumamente extraño que, ó si las repeticiones fueran propiamente tales, ó si no las admitiera la índole de la lengua he-

([1]) Holzinger, *Gen.* p. 84.
([2]) Dillmann, ibid. p. 128.
([3]) Wellhausen, *Proleg.*, p. 309.
([4]) Wellhausen, *Proleg.*, p. 310.
([5]) Dillmann, *Die Genesis*, p. 132.
([6]) Id., ibid., p. 133-136.

brea y el uso de sus historiadores, las adoptara é incorporara en su narración redaccional un escritor que ni hablaba otro idioma, ni procedía de otra nación, ni desconocía el género histórico en uso entre los suyos; pues cultiva el mismo género y con tal aceptación que su escrito destierra todos los demás que pudieran existir sobre el mismo argumento para constituir el libro clásico de historia del diluvio. Y si ni en la lengua ni en el género histórico tal cual era cultivado entre los hebreos encuentra obstáculo la forma del relato, ¿por qué no pudo salir tal cual se lee al presente, de la pluma del primer escritor? Dígase otro tanto de las pretendidas divergencias. Pero vengamos al análisis individual de éstas. De que el autor que escribe en 6, 19. 20 no haga desde luego mención expresa de la diferencia de animales no se sigue que la desconoce: una vez que el estílo difuso y de repeticiones no es ageno á los hábitos literarios del pueblo hebreo, pudo el escritor proponer la intimación divina repartida en dos miembros: uno en términos generales sin expresar la diferencia, otro, en el que se declarara ésta. Y tanto más pudo proceder así el autor, cuanto que Dios mismo tal vez hizo una doble intimación; la primera al anunciar con un siglo de antelación la catástrofe; otra más determinada, cuando se acercaba el momento de la ejecución. Esta explicación nada ofrece que no sea natural: siendo muy reducido el número de animales empleado en los sacrificios, y de especies que siempre estaban á mano, podía facilmente Noé recoger siete parejas en brevísimo espacio y cuando quiera; lo que importaba era aprovechar el tiempo en reunir las especies distantes y raras á la mayor celeridad posible. Pero hay más: cuando se trata de la designación concreta de autores, la sección 6, 9-22 donde está la intimación general se asigna á P; y ¿cómo este autor podía ignorar la distinción cuando es suyo el cap. 11 del Levítico [1] donde se establece el canon y se hace una menudísima aplicación del mismo (2-29)?

Sobre la causa física de la inundación, el tiempo de su permanencia y el curso de diminución de las aguas, debe observarse que la dificultad subsiste solamente en la hipótesis de que la pluralidad de autores quede sólidamente establecida de antemano: ¿lo está? Vemos á examinarlo. Para establecerla se supone que mientras uno de ellos extiende la elevación incesante de las aguas á cinco meses, la inundación máxima á siete y medio, y el período de descenso y desecación á otros cinco; el segundo reduce el tiempo de la inundación á solos 40 días y el de descenso y desecación á 3×7 esto es, á 21, empezando á los 40 primeros la serie

(1) Knobel, (*Núm.-Josué*, p. 602) asigna expresamente al escrito fundamental los capp. 11-19 del Levítico: Dillmann (*Ex.-Levit.*, p. 475) escribe: « *ohne Zweifel* sind diese sämmtlichen Stücke (Levit. 11-16) aus A (= P) genommen ». Holzinger (*Einleit. in das Hexat.*) en las tablas sinópticas de las fuentes, p. 8 escribe: « Leviticus *ganz* P *nach allen* Kritikern »; y en la tabla especial de P y sus capas sucesivas está igualmente asignada la sección á P en alguno (P^g ó P^h) de sus varios estratos.

de emisiones de las aves exploradoras. ¿ Es esto verdad? Solo esa diferencia que se supone en los documentos hace inconcebible y absurda la procedencia doble del relato mediante la yuxtaposición de ambos documentos por un Redactor (1). ¿Cómo no vió este la contradicción monstruosa de uno y otro? Y si la vió ¿cómo pudo pegar los dos relatos sin poner diligencia alguna para hacerla desaparecer ó disimularla? Se dice que el Redactor ó redactores sucesivos tomaron los documentos intactos por considerarlos como de autoridad divina. Pero esta solución orilla la dificultad de un absurdo con otro igual: ¿cómo podía el redactor considerar como igualmente inspirados ó dictados por Dios dos documeutos tan diversos en la apreciación de un hecho idéntico y que solo de un modo podía haberse verificado é igualmente sólo del mismo podía haber sido inspirado por Dios? ¿ Puede acaso Dios inspirar cosas contradictorias, máxime tratándose de un acontecimiento dispuesto exclusivamente por el mismo Dios?

Pero no es esta la única inverosimilitud ó imposibilidad que se sigue de admitir el supuesto doble documiento. Los 40 días al cabo de los cuales soltó Noé el cuervo (8, 6) representan según la crítica heterodoxa el espacio de tiempo transcurrido en opinión del segundo documento (2), desde que comenzó el diluvio. ¿Es así? ¡Evidentemente, no! Los 40 días de que habla 8, 6 deben empezar á contarse no desde el principio del cataclismo, sino *desde el día 1º del mes décimo*, es decir, á los ocho meses y medio de empezado el diluvio, que son algo más de 40 días; porque como ya queda demostrado, el autor de 8, 12 ni dice ni pudo decir ó significar que la emisión tercera de la paloma coincide con la desaparición de las aguas.

Hay más todavía contra la pretendida dualidad de autores: los críticos que la establecen convienen todos en que el segundo relato da principio propiamente con la entrada de Noé en El Arca, sin que preceda orden alguna de fabricarla, ni ejecución de esa fábrica; de manera que en ese relato se habla en 7, 1 del Arca como de cosa conocida (התבה con artículo), sin que no obstante haya precedido noticia alguna de ella: he aquí la *pieza magistral* é irrefutable de análisis que en expresión de Budde presenta la crítica en el relato del diluvio! Demostrada la unidad de autor, pierden mucho de su fuerza las objeciones contra la desproporción entre la causa productora de la inundación y su efecto en las proporciones expuestas en el texto, como también contra la duración. Como vimos en el análisis del texto la causa física señalada por este á la inundación es doble; las lluvias torrenciales incesantes por 40 días con

(1) Holzinger, *Gen.*, p. 84 reconoce absurdo el supuesto de que el escrito original supusiera que Noé abrió la ventana á los 40 días de lluvias, y sin embargo admite ese mismo absurdo en el Redactor: crítica verdaderamente ciega!

(2) Dillmann, p. 147: « v. 6-12... von C (=J) » y p. 148: « Nach dem Authören des Regens öffnete das Fenster ».

sus noches, y la invasión de las aguas marítimas y terrestres depositadas en las entrañas de la tierra. Del mismo modo, la causa de haber permanecido las aguas en su elevación máxima por espacio de 150 días fué que si bien habían cesado las lluvias torrenciales y continuas, ni cesó en absoluto la lluvia, ni sobre todo, quedó restablecido el equilibrio en los otros agentes, ó expeditos los receptáculos que habían de recibir las aguas al retirarse.

B) La extensión territorial del diluvio: bosquejo histórico de la controversia

Hemos insinuado que con respecto á las proporciones geográficas de la catástrofe del diluvio han existido y existen graves dificultades aun por parte de escritores católicos. Versan las dificultades ya sobre la inteligencia del texto bíblico en sí mismo, ya también sobre la interpretación que del mismo se hace ó en pasajes posteriores de ambos Testamentos, ó por parte de la tradición patrística, ó por último, entre los numerosos escritores contemporáneos que han discutido prolijamente este argumento, con ocasión de los descubrimientos y adelantos de nuestros días sobre diversos ramos de la historia, etnografía y ciencias físico-naturales con las cuales se roza el argumento de la sección bíblica 6-9 del Génesis. Expondremos brevemente el estado de la controversia proponiendo las soluciones que creemos más aceptables.

Empezando por bosquejar la historia de la controversia, ya en los primeros siglos existieron algunos, aunque muy pocos, impugnadores de la universalidad no solo entre los paganos y herejes, sino entre los mismos católicos; pero preciso es añadir que los principales Doctores tuvieron siempre por indudable la extensión universal de la catástrofe: así v. gr. Orígenes impugnando al hereje Apeles; así S. Agustin, S. Crisóstomo, S. Ambrosio etc. La unanimidad de los doctores católicos antiguos sobre este punto resalta sobre todo cuando con ocasión de la cronología bíblica en la versión alejandrina, se suscitó la « cuestión famosa », como la llama S. Jerónimo ([1]), acerca de la su-

([1]) « *Famosa quaestio*, et disputatione omnium Ecclesiarum ventilata

pervivencia de Matusalén al diluvio. Sabido es que segun esa versión y su cronología Matusalén debió sobrevivir al diluvio 14 años: ¿cómo explicar y conciliar esta circunstancia con la historia genesíaca del diluvio segun la cual « solo se salvaron de la catástrofe Noé y su mujer, sus tres hijos y sus mujeres? » ([1]). S. Jerónimo corta de raíz la dificultad resolviendo que la cronología de los LXX es errónea en este punto ([2]). Pero si bien entre los defensores de la versión alejandrina proponíanse diversas explicaciones, unas ingeniosas, otras ridículas; nadie osaba tomar en boca la restricción de la universalidad sugiriendo que el diluvio no había alcanzado á todos los hombres; ni ocurría tampoco á ninguno restringir la amplitud de los términos del relato admitiendo una hipótesis que no obstante hubiera sido muy cómoda, pues sin comprometer el dogma y la ortodoxia habría dado salida facil á la dificultad. Parecida á esta fué la situación en frente de las objeciones de paganos y herejes contra la universalidad, cuando éstos concluían que pues la capacidad del arca no era suficiente á contener las especies todas de animales que vivían con el hombre, quedaba convencido de fábula el relato mosaico. Pero ni Orígenes contra Apeles, ni S. Augustin contra los escritores paganos invocan la posibilidad de una localización del diluvio que dejara en salvo algunos hombres.

No obstante debe advertirse que la antigüedad cristiana no hacía la distinción ahora tan comun entre la universalidad geográfica, zoográfica y etnográfica; y aunque en-

---

quod iuxta diligentem supputationem quatuordecim annos post diluvium Mathusala vixisse referatur ». El abate Motais siguiendo á Francisco Lenormant, saca de quicio y desnaturaliza la controversia cuando supone que el problema « ventilado con calor en todas la Iglesias » consistía *en si el diluvio había sido ó no universal con respecto á los hombres*. Las palabras citadas de S. Jerónimo se leen en sus *Quaestiones hebraicae in Genesim*, sobre el cap. 5, v. 25; pero es evidente que solo se refieren á la conciliación de la cronología entre el hebreo y los LXX.

([1]) Gén. 7, 21-23.

([2]) « Restat ut sicut in plerisque ita et in hoc sit error (en la versión como tal) in numero ». Lug. cit.

tonces como ahora el pensamiento de los escritores cristianos iba primariamente dirigido á la última, sin embargo miraba todas tres como conglobadas y fundidas en una idea comun. En los escritores de la edad media ocurre á veces la famosa excepción del Olimpo; pero esta fábula no presentaba caracter científico y era despreciada por los buenos escritores. Cayetano parece haber sido el primero que introdujo una limitación pretendiendo apoyarla en el texto: segun Cayetano, el término *cielos* en 7, 19 es el cielo aéreo donde se fraguan la lluvias y sobre el cual hay todavía tierra y montes. A fines del siglo XVII Isaac Vosio renovó la restricción de Cayetano, y examinada en Roma su opinión por la Congregación del Indice, no parece haber sido reprobada; pues si bien fué puesto en el Indice el Opúsculo de Vosio donde defendía ese parecer, la causa no debió ser aquel capítulo, porque el Tribunal pidió dictamen á Mabillon sobre ese extremo en concreto, y el sufragio del erudito benedictino que resultó favorable, fué elogiado por los jueces. En nuestros días, y sobre todo por los años 1880-1888 renovóse la controversia sobre la extensión del diluvio discutiéndose con extraordinario calor. Pero en esta última fase de su historia el problema se presenta bajo un aspecto enteramente nuevo: ya no se trataba como en tiempo de Cayetano, de Vosio y de Mabillon de la universalidad absoluta sino de la antropológica ó etnográfica, sosteniendo varios católicos que el diluvio no se había extendido á todos los hombres. El campéon principal de esta nueva opinión fué el abate Motais, quien el año 85 recogió en un libro « Le déluge biblique », lo que en favor de su opinión había publicado en diversas Revistas [1]. Las conclusiones del abate Motais pueden resumirse en los puntos siguientes: 1° los términos del texto bíblico ni en el relato del Génesis, ni en pasajes posteriores obligan á admitir la universalidad antropológica del diluvio: y por el contrario, numerosos

[1] En 1858 SCHÖBEL había publicado en Paris su libro: *De l'universalité du Deluge* y á SCHÖBEL siguieron algunos otros, que se adelantaron á Motais; pero no tuvo resonancia aquella prime a tentativa como después.

pasajes en el mismo Pentateuco parecen excluir de la catástrofe cuando menos á los cainitas, 2º la tradición patrística ni es unánime, ni versa sobre un punto dogmático: la extensión del diluvio es un hecho de la competencia de la ciencia; 3º los axiomas de la geología, de la lingüística, de la etnología, de la historia, son incompatibles con la universalidad no ya solo absoluta ó zoográfica, sino tambien antropológica. Cuando M. Motais se presentó en el palenque apenas había teólogo ó exegeta católico que osara proponer la *universalidad relativa,* es decir, una extensión que eximiera grupo alguno de hombres de la catástrofe; los defensores de la universalidad relativa que habían precedido á M. Motais eran más bien críticos, arqueólogos ú hombres de ciencia: desde la época de M. Motais son en gran número los teológos que la defienden. Sin embargo, preciso es añadir que la mayor parte de los doctores católicos de nota ha mostrado singular circunspección; y sin reprobar como claramente errónea la nueva hipótesis, mantiene sin embargo la universalidad. Así Brucker, el principal impugnador de Motais por los años de 1886 á 1888; así no solo Ubaldi y Mgr. Lamy, que pasan mucho más adelante, sino también Vigouroux, Kaulen, Mangenot y novísimamente Hoberg se mantienen dentro de la universalidad absoluta con respecto á los hombres.

C) **Los datos del texto en la narración del diluvio 7, 1-10, 32**

Nosotros nos proponemos examinar breve é imparcialmente la controversia analizando los testimonios de Escritura y Tradición eclesiástica, y pesando los reparos que la exegesis, la crítica histórica y las ciencias oponen á la interpretación tradicional. Para proceder con método, empezarémos por distinguir las tres clases de universalidad haciendo ver la relación que guardan entre sí; á continuación iremos examinando cada miembro para aplicar á cada uno la solución que nos parezca más fundada. La universalidad, pues, suele entenderse ó universalidad geográfica, es decir, extensiva á la tierra entera al globo terráqueo en la totalidad de su superficie; ó zoográfica que comprende á los animales

todos terrestres; ó antropológica que abraza á todo el género humano. Claro es que la primera incluye á las otras dos, y la segunda á la tercera; mientras consideradas en orden inverso la tercera puede subsistir sin las otras dos, y la segunda sin la primera. No faltan quienes creen inutil esta distinción aplicada en concreto al texto bíblico; porque éste, dicen, ó excluye ó incluye igualmente todas tres; pues los términos empleados en el relato mosaico para expresarlas, revisten en todas al mismo caracter de universalidad; pero nosotros insistimos en la distinción y demostramos su fundamento. En efecto, analizando con alguna reflexión la historia del diluvio descúbrese que la concepción capital del mismo, propuesta en primer término por el escritor, es la de *un castigo, inferido por Dios al linaje humano prevaricador*. Esta idea es la que abre el relato del diluvio cuando Dios fulmina sus amenazas é intima á Noé sus designios: « no permanecerá, dice Dios, mi espíritu *en el hombre* por largo tiempo ..... y *serán sus días* 120 años »: viendo Dios que *la maldad de los hombres* era mucha en la tierra..... pesóle de *haber hecho al hombre*..... y se dolió en su corazón, y dijo: exterminaré de la faz de la tierra *al hombre* que crié ». La misma idea preside al relato de la ejecución: cuando va ya á descargar el diluvio, Dios dice á Noé: « entra en el arca *tú y toda tu casa;* porque á tí he hallado justo ». Lo mismo sucede al terminarse la inundación: « Y acordóse Dios *de Noé* ». Cierto que tanto en el cap. 6 como en el 7 y 8 al lado de ese pensamiento primario de castigar al género humano van juntos otros que se refieren á los animales y la tierra; pero en vista de esa diversidad de perspectiva entre objetos y objetos ¿no será permitido y aun natural suponer que pues los animales y la tierra ninguna parte tienen en la culpa, la calamidad que alcanza á unos y otra solo es intentada en segundo término y con subordinación al objetivo primario, en la medida que es indispensable, y no más, para dar entero cumplimiento al designio capital? Segun eso, el examen del relato mosaico del diluvio debe empezar por los pasajes que se refieren al hombre y en ellos ha de buscarse el criterio y norma

fundamental para juzgar con precisión de las proporciones de la catástrofe.

Pues bien: si examinamos los testimonios donde se habla del diluvio como castigo de la humanidad prevaricadora, lo mismo al ser enunciado por Dios que al ser ejecutado el decreto divino, no es posible duda razonable sobre su universalidad la más absoluta con respecto al género humano. Cuando se trata del anuncio, el escritor sagrado pone en boca de Dios estas palabras: « no permanecerá mi espíritu en *el hombre* porque es carne; y *serán sus días 120 años* ». Añade Moisés inmediatamente que « Dios se arrepintió de haber criado *al hombre* »; y bajo la presión de ese afecto exclama: « exterminaré *al hombre que crié*..... porque me pesa de *haberle criado* ». Todos estos pasajes presentan al hombre en toda su amplitud, al género humano en su totalidad: el término sobre que recae el exterminio decretado es exactamente el mismo que tuvo por objeto el acto creador; el diluvio ha de borrar de la existencia todo lo que la creación había llamado á ella. Decir Dios que está *pesaroso* de haber criado al hombre, y que en consecuencia está resuelto á destruirle, equivale á protestar que está decidido á deshacer lo que la creación había sacado de la nada, es decir, al hombre como tal, á la humanidad entera, Tales son los propósitos de Dios al conminar el diluvio. ¿Correspondió la ejecución á esos propósitos? ¿Hay fundamentos para afirmar que el cumplimiento quedase por bajo del anuncio? Leamos al cap. 7. En el v. 5 intima Dios á Noé la orden de ingresar en el arca « porque á él, es decir, *á él solo,* ha visto justo en la generación actual ». Si la razón de hacer entrar en el arca á Noé para salvarle es haberle hallado justo, lo mismo debiera haberse hecho con otros en caso de recurrir respecto de ellos la misma circunstancia. En los versos 21 y 23 se dice expresamente « que murieron *todos* los hombres..... quedando en salvo *solo Noé* ». En el cap. 8, v. 1 nos presenta el texto á Dios « acordándose *de Noé* » en medio de la catástrofe universal, y dictando medidas para que cesase el estrago y no quedara envuelto en el exterminio aquel varón justo á quien había resuelto salvar. En el cap. 9 v. 19 tratando de

la restauración del Universo propone Moisés á los tres hijos de Noé, como el foco único de repoblación del género humano: « estos tres son los hijos de Noé, y *de ellos* se diseminó la *tierra entera* ». El mismo pensamiento se repite en el cap. 10 al encabezar y terminar la tabla etnográfica: « estas son las familias de los hijos de Noé y *de ellos* se propagaron las gentes *por la tierra* despues del diluvio ». He aquí, pues, la serie de conceptos que expresan el pensamiento del escritor sagrado con respecto á la suerte del género humano en la catástrofe del diluvio: Dios anunciando que está resuelto á exterminar y borrar de la tierra al hombre á quien crió: Dios arrepintiéndose de la creación del hombre y dictando su exterminio á consecuencia de ese arrepentimiento: Dios ofreciendo á Noé el asilo del arca como único medio de librarse del estrago; Dios haciendo cesar el diluvio en atención á Noé, pues hasta él corre peligro si continúa el castigo. El escritor á su vez afirmando que efectivamente todos los hombres á excepción de Noé murieron envueltos en la catástrofe, y que toda la tierra debe su repoblación á los hijos del Patriarca preservados con él del estrago general. Por nuestra parte hemos de confesar que no acertamos á descubrir en el tenor y serie de la historia indicio de excepción. ¿Con qué cláusulas se podía expresar Moisés si hubiera querido manifestar la universalidad?

D) El texto bíblico en los libros posteriores

Veamos ahora lo que sobre la extensión del diluvio con respecto al género humano hallamos expresado en libros posteriores del Antiguo y Nuevo Testamento. He aquí los pasajes principales: Sabid. 10, 4; Eclesiást. 39, 28; 49, 17. 18; S. Mateo 24, 37; S. Lucas 17, 26; Hebr. 11, 7; S. Pedro 1ª; 3, 20; 2ª; 2, 5. En todos estos pasajes se expresa con más ó menos distinción la idea de la universalidad etnográfica; y es difícil sustraerse á la fuerza combinada de tan multiplicados testimonios. Cuando el Eclesiástico v. gr. 39, 28 y 49, 17. 18 dice que por medio de Noé fué concedido á la tierra *un residuo;* cuando S. Pedro llama al

Patriarca « el *octavo* pregonero de la justicia », y añade que fabricó el arca « á fin de que se salvaran *pocos*, esto es, *ocho personas* á través de las aguas », es decir, en medio de la inundación general (1); no es posible desconocer que en la mente del autor del Eclesiástico y del Príncipe de los Apóstoles, Noé y su familia encerrados en el arca y flotando sobre las ondas, aparecen como el resto único de la humanidad antigua, como única semilla de la nueva.

E) **La tradición patrística**

Si de los testimonios de la Biblia pasamos á las enseñanzas de los Padres, verémos brotar de su pluma idénticos conceptos á los que acabamos de leer en ambos Testamentos. Innumerables son los pasajes de Doctores eclesiásticos que en la serie de la historia de la Iglesia podrían amontonarse en confirmación de la universalidad; nos contentarémos con recitar algunos tomados de los más insignes en los primeros siglos. Sea el primero S. Teófilo de Antioquía. Escribiendo á su amigo Autólico, todavía gentil, y contraponiendo á los groseros errores de la filosofía pagana la verdad contenida en la revelación cristiana, se expresa en estos términos con respecto al diluvio: « Platón aunque consignó la existencia del diluvio, enseñó sin embargo que salieron incólumes de él los que huyeron á montañas muy elevadas... Pero nuestro Profeta y siervo de Dios Moisés... refirió cómo tuvo lugar el diluvio en la tierra... y que no fueron anegados solamente los campos de suerte que salieran ilesos los que huyeron á los montes... *Ocho hombres* salieron incólumes por haber sido hallados en el arca... Así *pereció* entonces *todo el género humano, á excepción de aquellos ocho* que dijimos haber sido preservados en el arca » (2). De Orígenes y S. Agustin refutando á los impugnadores de la universalidad hemos hablado en el proemio. S. Ambrosio escribe: « el género humano circunvalado de

(1) Este es el sentido genuino del texto y no otros que se han propuesto, extravagantes y ridículos.

(2) *Ad Autol.* lib. 3.

todas partes por las moles de agua que vienen sobre él, vese asediado en todas direcciones... Todo aquel que se hallaba en la tierra sucumbió; pues no podían dejar de morir los que se veían sumergidos por las ondas de tan grande diluvio » ([1]). S. Epifanio: « Después, habiendo destruido la inundación de las aguas el estado del género humano, fué preservado *solo Noé* entre todos por ser grato á Dios » ([2]). A S. Jerónimo hemos oído expresarse á propósito de la dificultad sobre Matusalén. Creemos ocioso citar más testimonios; pues nadie ignora que según dejamos expresado, en la antigüedad cristiana ninguno dudó no ya de la universalidad etnográfica, mas ni de la zoográfica y geográfica. Solo harémos observar que los Padres citados y todos los restantes consideran la destrucción del género humano por el diluvio como un enunciado indudable y auténtico de la Escritura, descubriendo por lo mismo en él una verdad revelada por Dios. Si así no fuera, la solución de Orígenes, de S. Agustin y de cuantos trataron de refutar la objeciones contrarias habría sido: « os fatigais en vano impugnando una aserción que no es cierta »; solución sobrado obvia y cómoda para ser omitida.

5. La universalidad relativa

A) La Biblia y la tradición según los antiuniversalistas

Oigamos ya á los defensores de la universalidad *relativa* ó que admite excepciones aun con respecto al hombre. Ante todo debe advertirse, dicen, 1° que la narración del diluvio no es más que la expresión ó consignación escrita del relato de Noé y sus hijos transmitido á Moisés por tradición. Así lo prueba el tenor mismo de la descripción, los detalles tan precisos cronológicos, geográficos é históricos en que abunda y que no pudieron proceder sino de testigos presenciales. Por ej. la exactitud con que puntua-

([1]) *De Noe et Arca*, n. 49 y 53.
([2]) *Adv. haer.* lib. 1, tom. 3, haeres. 39.

liza el año de la catástrofe y su término con relación á la vida de Noé; el mes y día en que da principio, ó en que las aguas alcanzan su mayor elevación y empiezan á menguar; la medida en que excede la elevación del agua á la altura de los montes; el punto donde hace alto el arca; las dimensiones de esta etc. Ahora bien; una vez que tenemos delante la relación de un testigo presencial, las expresiones *todos los hombres, toda la tierra, todos los vivientes* deben ó al menos pueden entenderse con restricción al horizonte del testigo, el cual solo puede dar testimonio de lo que pasaba dentro de ese campo de sus sentidos, de su experiencia y de las noticias que en el discurso posterior de su vida pudo alcanzar. 2° Esta primera razón se ve robustecida por el significado de las voces ארץ y אדמה que con igual propiedad significan una región limitada que la tierra entera; é igualmente por el uso tan frecuente en la Biblia de restringir la extensión de las expresiones *toda la tierra, todos los hombres* á países determinados y aun á provincias muy reducidas como la Palestina. 3° El episodio de la paloma confirma la restricción. En él se dice que la paloma hubo de volver al arca porque « la aguas cubrían *toda la tierra* »: es evidente que esa tierra es el trayecto de exploración recorrido por la paloma. 4° Hasta los más ardientes defensores de la universalidad, como Brucker y otros, no tienen dificultad en restringir el alcance de los términos *toda la tierra, todos los animales* á una universalidad relativa admitiendo sin reparo la universalidad *mixta*, es decir, completa con respecto al hombre, pero restringida en cuanto á los animales y el globo de la tierra. Y bien; ¿no es una inconsecuencia chocante emplear ese doble peso y doble medida tratándose de expresiones totalmente idénticas en el sonido? 5° La *humanidad* prevaricadora de que se habla en el cap. 6 y desde 4, 16 no representa la humanidad entera, sino solo la posteridad de Set y Caín, la cual sin embargo no constituye *todos* los hijos de Adán, quien además de esos dos tuvo *otros* muchos (5, 4). 6° Los pasajes de libros posteriores tienen menos eficacia; ya porque deben contrastarse con arreglo al texto histórico del Génesis

en que tienen su fundamento de referencia; ya por ser más vagos en sus términos ([1]).

Veamos ya lo que esos mismos defensores de la universalidad relativa oponen al argumento de tradición. La extensión del diluvio, dice Motais, es un punto que no pertenece á fe y costumbres; 1° porque á esa clase solo pertenecen, según Vicente de Lerins, aquellos pasajes bíblicos que tratan « de cuestiones en las que estriban los fundamentos de todo el dogma católico »; pero no de « cualesquiera cuestiones menudas sobre la ley divina ». S. Vicente declara el sentido de esta distinción cuando como ejemplos de la primera clase propone la interpretación dada á la Escritura por « Novaciano, Donato, Arrio, Fotino, Apolinar, Prisciliano, Joviniano, Pelagio, Celestio »; dando así á entender que materias de fe son para él las dogmáticas *per se*, y aun no todas, sino las más capitales. Y ¿quién puede decir que á esa clase pertenece la extensión del diluvio? 2° Otros títulos que se han invocado para incluir la extensión del diluvio entre las materias de fe y costumbres, como decir que es ó un milagro, ó una lección moral, por cuanto propone un castigo de la humanidad prevaricadora, no tienen valor, porque el diluvio no es un milagro, ni propriamente un castigo de la humanidad prevaricadora; sino más bien la preservación de una familia contra el contagio reinante, aislándola de focos corruptores mediante el exterminio de las gentes inmediatas. Y si el diluvio como símbolo de los futuros destinos de la Iglesia interesa á la fe, léjos de confirmar la universalidad, la excluye; pues la preservación de la familia de Noé supone más bien la existencia de numerosas tribus fuera del radio de la inundación.

Por lo demás, tampoco hay unanimidad en los Padres: S. Jerónimo cita sin correctivo el testimonio de Nicolás damasceno según el cual muchos hombres se salvaron del diluvio trepando por las alturas del monte Baris; y aun añade que en su tiempo la universalidad « era vivamente

([1]) Véase á Motais en su obra citada, y á Robert en la *Revue de Quest. scientif.* por todo el año 1887.

discutida en todas las Iglesias ». Otros padres proponen la universalidad antropológica solamente como consecuencia de la geográfica.

B) La ciencia y la universalidad en opinión de los antiuniversalistas

Por último la ciencia excluye la universalidad antropológica. La geología no presenta indicios de semejante cataclismo general. La historia nos atestigua que los primeros emigrantes de la familia de Noé hallaron ya ocupados por otras tribus los países á donde se dirigieron: á los arios preceden las tribus dravídicas; á los medos los protomedos; á los cusitas y semitas los acadios en Caldea; á los cananeos otras tribus, los rafaitas, emitas, zuzeos, zonzomitas etc., que no comparecen en la tabla etnográfica y sin embargo el cap. 14 del Génesis nos los presenta habitando la Palestina. Los cánones de la lingüística reclaman para el desenvolvimiento de las lenguas un espacio de tiempo mucho mayor que el transcurrido desde el diluvio hasta la época más remota en que hallamos documentos escritos. Estos documentos son los egipcios, arios y asirios, que se remontan al año 2500 ó 3000 ántes de Jesucristo, es decir, á una época vecina al diluvio. Pues bien; esas tres lenguas se hallan ya en aquella época en estado de flexión, habiendo en consecuencia atravesado separadas del tronco común, el doble período monosilábico y de aglutinación. En el mismo caso se hallan todas las demás lenguas reconocidas como de origen noético. Las lenguas restantes conocidas y cuyo origen se ignora son aglutinativas: ninguna monosilábica. Si, pues, existió una lengua primitiva y monosilábica, de la que se derivaron todas las restantes en el mismo estado; si después cada una se desenvolvió lentamente desde el estado silábico hasta el que posee en la actualidad y lo poseía hace cincuenta siglos; es evidente que para llegar á la lengua matriz origen de todas las existentes, se hace necesario remontarnos á una fecha anterior al diluvio

y por lo mismo, admitir que el principio de esa evolución no interrumpida ha de buscarse en tribus que no sucumbieron con el diluvio ([1]).

6. Las soluciones del universalismo

Estos son los principales reparos que el antiuniversalismo opone á la interpretación comun del relato mosáico admitiendo la desaparición de todo el género humano á excepción de la familia de Noé. Vamos á examinarlos uno por uno.

A) **Con respecto al texto bíblico**

En primer lugar no es verdad que el relato del diluvio haya de restringirse en la extensión de sus términos al horizonte de Noé. Desde luego admitimos que la narración procede originariamente del Patriarca ó de sus hijos; pero debe advertirse que mucho antes del suceso, Noé recibe de Dios el anuncio del diluvio para castigar al género humano, y que en consecuencia Noé conoce las proporciones que ha de tener la catástrofe no por su experiencia, sino por los términos de la revelación, en la que Dios le dice va á exterminar el género humano como tal, es decir, en su totalidad. Cuando, pues, Noé presencia la ejecución, aunque su experiencia solo le da testimonio de la inundación en aquella medida á que alcanzan sus sentidos y su razonamiento fundado en los datos de los mismos, v. gr. en la duración de 150 días de la elevación de las aguas y en el nivel que éstas alcanzan sobre los montes; esta experiencia es al mismo tiempo testimonio de la extensión universal que le anunció la predicción divina. Así, pues, el término *todos los hombres*, tiene por medida de su alcance la palabra de Dios, y ese alcance en el anuncio divino es absoluto y abraza el género humano en su totalidad. De aquí se sigue que si los términos כל־האדמה y כל־הארץ pueden significar la extensión

([1]) Motais, obra cit.

del orbe ocupada por el género humano á la sazón, este y no otro debe ser el sentido que debe dárseles en el relato. Es verdad que los defensores de la universalidad antropológica, ó muchos de ellos, no tienen dificultad en restringir el término *omnis*, *todo*, *toda*, *todos* aplicados á los animales y la tierra y la tienen en restringirle con respecto al hombre; pero en esta diversidad no hay inconsecuencia ni aplicación de doble peso y medida en el sentido odioso de la expresión [1]; porque el tenor mismo del relato da fundamento á la diversidad, por cuanto siendo la idea capital de la resolución divina el exterminio del género humano, y estando lo restante (los animales, la tierra) subordinado á este punto capital, si el género humano no estaba propagado, como seguramente no lo estaba, por toda la tierra, no es indispensable dar á los términos *toda la tierra*, *todos los animales* la misma extensión absoluta que en su aplicación á los hombres Con respecto á tierra y animales podrá calcularse la extensión combinando los datos suministrados por el texto al decirnos la elevacióu que alcanzaron las aguas y el tiempo que duró la inundación, con lo que la ciencia nos enseña sobre las dimensiones del globo, sus condiciones, y las de los elementos que actuaron como factores en la catástrofe. Los principios expuestos resuelven también el argumento que se toma del episodio de la paloma. Noé concluye que la tierra entera está anegada combinando la experiencia de la paloma con la revelación divina: lo que sucedía con el trayecto recorrido por la paloma, sucedía con el resto de la tierra. No es verdad que la humanidad prevaricadora en el texto mosaico sea solo la posteridad de Set y Caín; pues por lo mismo que Moisés nos informa de que Adán tuvo además otros hijos, cuando despues en el cap. 7 nos habla en general de la multiplicación *del género humano, de los hombres*, y cuando pone en boca de Dios las palabras: « *toda carne* ha corrompido su camino »; « no permanecerá mi espíritu en *el hombre* »; « borraré, exterminaré de la tierra *al hombre que crié* »

[1] El abate Motais insiste especialmente en este argumento, y no sin éxito.

no es lícito excluir de ese conjunto la posteridad de aquellos otros hijos de Adán distintos de Set y Caín. Mucho menos puede admitirse, como pretende Motais, que los absorbidos por las aguas son solo los setitas. Los pasajes de libros posteriores conservan toda su fuerza y la confirman al ser contrastados por el relato genesíaco, pues solo son comentario ó aplicaciones del mismo.

B) Con respecto á la tradición patrística

Con respecto á la tradición patrística es completamente inutil la disertación sobre materias de fe y costumbres en la Biblia: *todo enunciado* auténtico del texto sagrado es por sí mismo, y en su valor ó sentido objetivo y formal, *una verdad de fe, un artículo* de la revelación divina, y por lo mismo de la competencia del testimonio patrístico: y desde el momento en que al explicar ese sentido existe unanimidad entre los Padres, es indispensable aceptar su testimonio ([1]). Y esto basta sobre este punto: lo demás sobre el simbolismo de la historia del diluvio con respecto á hechos de la historia de la Iglesia ó ritos de la misma es terreno vacilante no en sí, es decir, no en la sustancia del simbolismo, pero sí en los elementos accesorios cual es la extensión de los términos. Y en este punto no difiere de nosotros S. Vicente de Lerins, quien antes del criterio de la tradición propone como distinto y primero « *el canon* de las Escrituras », es decir, las Escrituras en toda su extensión y sin distinción de materias. Sobre la verdad con que se añade no existir unanimidad en los Padres acerca de la extensión del diluvio, no es necesario añadir nada á lo ya expuesto. Es verdad que S. Jerónimo no reprende á Nicolás Damasceno al citarle; pero la razón es porque no era necesario, pues constaba á todo el mundo del sentir del Doctor máximo sobre aquel punto. No es el único argumento con

([1]) Véase á FRANZELIN, *De Trad. et Script.* al exponer el valor del testimonio de los PP.; y también *Jesucristo y la Igl. rom.*, p. 2ª, tom. 2, pág. 362-366.

que los Padres comprueban la universalidad antropológica, la extensión universal geográfica, segun puede verse en S. Justino y S. Teofilo de Antioquía ([1]).

C) Con respecto á la ciencia

Siguense los argumentos tomados de las ciencias, que son en realidad el único motivo de todas las restricciones; pues si solo hubiéramos de atenernos al tenor material del texto bíblico y de la tradición patrística, seguramente no existiría controversia alguna. Al argumento deducido de la geología podemos responder con M. Moigno que si la geología no nos proporciona un testimonio ó confirmación positiva, tampoco nos presenta el testimonio contrario, es decir, que excluya la verdad de las aserciones bíblicas. Hoberg pasa, y con razón, más adelante; y advierte que los fenómenos tan extensos del período glaciar, por otra parte tan análogos á los que debieron acompañar al diluvio bíblico, ó indican la coincidencia de uno y otro accidente geológico, ó hacen ver cuando menos que el diluvio bíblico nada ofrece que sea más inexplicable y peregrino que aquel período en la historia de las revoluciones geológicas ([2]). — La historia no nos presenta testimonios suficientemente claros de haber precedido á la repoblación semítica, aria y camita otras tribus más antiguas y de diverso origen en el suelo ocupado por la posteridad de Noé: dónde están los documentos históricos que alcancen á época tan remota? Los rafaítas, emitas, zuzeos, zonzomitas indudablemente son

([1]) En los testimonios que quedan recitados: en varios de ellos se habla solo de la humanidad, no del globo de la tierra.

([2]) *Die Genesis*, p. 82. En los mismos principios insiste novísimamente Kyle siguiendo á Wright (geólogo), el cual escribe: « atendiendo á las condiciones generales que acompañan á la época glacial, somos conducidos á admitir la existencia de un período *único* de instabilidad en las relaciones del nivel en tierra y aguas, ocurrido pocos milenios hace. Por espacio de un breve período geológico el suelo del océano fué aligerado de una inmensa mole de agua que se acumuló en forma de hielo sobre los continentes septentrionales... El geólogo no tiene por qué turbarse por la realización de sucesos como los descritos en la historia del diluvio bíblico ». En KYLE, *The voice of the monuments*, p. 64.

tribus derivadas de los hijos de Noé; y aunque sus nombres no aparecen en la tabla etnográfica, la razón es porque de las tribus allí enumeradas, procedieron más tarde, pero antes de Abrahán, otras que tomaron nombres nuevos. — El argumento tomado de la lingüística, aunque concediéramos la certidumbre de los cánones en que se funda, solo nos obligaría á adelantar la fecha del diluvio, colocando éste en una época suficientemente remota para que desde ella hasta los primeros documentos escritos y hasta la segregación de todas las lenguas del tronco primitivo hubieran transcurrido los siglos necesarios para el desenvolvimiento de los idiomas conforme á los cánones lingüísticos: solucción facil para los que admiten lagunas en número indefinido en las genealogías patriarcales. Pero ¿quién está en situación de demostrar que la lengua primitiva fué monosilábica; que de ella han debido derivarse todas las lenguas existentes y que éstas han seguido en su desarrollo ese proceso lentísimo y por sus tres fases de monosilabismo, aglutinación y flexión?

D) La universalidad zoográfica y geográfica

Agreguemos dos palabras por vía de apéndice complementario sobre la extensión zoográfica y geográfica del diluvio. Contra la universalidad zoográfica suelen proponerse estos argumentos: α) las especies de animales son innumerables (Hoberg cuenta 400.000, Hetzenauer las reduce á 8500 terrestres) (¹); β) los animales están y estaban esparcidos por las cinco partes del mundo γ) entre ellos los hay fieros, adaptados á climas diversísimos; δ) también el régimen alimenticio es muy vario: además se abstuvieron de procrear? Bien se ve por estos argumentos que el arca no podia ofrecer capacidad suficiente á tanta muchedumbre. Además, Noé no pudo hacer venir las especies ultramarinas del otro lado del océano, ni mantener sujetos por un año á los animales fieros, ni darles alojamiento adaptado á sus climas, ni alimento proporcionado á sus costumbres, ni proveer al aseo indispensable en tal multitud y variedad de animales recogidos (²).

¿Qué podrémos responder á tal cúmulo de imposibilidades? Pero es conveniente advertir que muchas de estas objeciones reducen el di-

(¹) Hoberg, *Die Gen.*, p. 81; Hetzen., *Theol. bibl.*, p. 43.
(²) También estas objeciones están propuestas en el libro de M. Motais y se repiten de continuo.

luvio á la nada, y no solo impugnan la universalidad antropológica, sino la narración bíblica sustancial, aun interpretada en el sentido más mitigado. Lo que se dice de la procreación, de la alimentación, de la sujeción de bestias bravas etc. evidentemente conserva toda su fuerza aun cuando restrinjamos la extensión del diluvio en grandes proporciones. Claro es que dadas las nociones sobre las especies animales que preceden en la historia genesíaca, en la mente del escritor bíblico las expresiones que emplea para designar los animales recluídos en el arca comprenden numerosas especies bravas. Diciendo expresamente que la reclusión duró más de un año, la dificultad de la procreación queda en toda su fuerza como extensiva á toda clase de animales. Dígase otro tanto de las provisiones. Consecuencia manifiesta de estas consideraciones: los que proponen tales dificultades *no admiten el diluvio bíblico;* y es inutil tergiversar en materia evidente.

Pero pasando á la solución directa, observemos que la advertencia propuesta sobre las relaciones entre el hombre y los animales con respecto á la extensión respectiva del diluvio á unos y á otros simplifica extraordinariamente la dificultad. 1°) Desde luego si el género humano se hallaba poco extendido y no era preciso encerrar en el arca sino los animales que ocupaban esa extensión, de las especies representadas en las cifras que apunta la objeción deberán eliminarse muchas. No iremos tan lejos como Hoberg quien insinúa que los animales recluídos fueron casi solos los domésticos y vecinos al hombre: « aquellos animales, dice, que no tienen importancia para el hombre, tampoco fueron salvados: solo aquellos animales cuya conservación era provechosa al hombre, fueron exceptuados de la distrucción general... De este modo *queda reducido en proporciones absolutamente extraordinarias* el número de animales recibidos en el arca » [1]. En tal caso; ¿á qué fin la construcción de un arca de tan colosales dimensiones? Pero sí podemos afirmar que del número total de especies animales que poblaban la superficie de la tierra habrán de descontarse un número muy considerable. 2°) Además ha de tenerse presente que no todas las que los zoólogos enumeran como especies diversas, lo son en efecto: muchas son simples variedades que no existían aún en tiempo del diluvio y han tenido su princípio en tiempos posteriores. 3°) Por fin conviene también reflexionar sobre las proporciones exactas del arca. Ya dijimos cuáles eran estas; pues bien, consignándolas M. Moigno, escribe: « el arca vendría á tener una capacidad de 450000 codos cúbicos, *capacidad enorme* si se la compara con la de las dos grandes galerías que en el Museo de historia natural de Paris *contienen la casi totalidad* de animales y aves del globo » [2]. Las objeciones tomadas de la dispersión del reino animal por las cinco partes del globo, del otro lado del océano, de la diversidad de climas, suponen sencillamente una distribución de mares y continentes, de zonas climatológicas etc. igual á

(1) *Die Genesis*, p. 81.
(2) *Les splendeurs de la foi,* tom. 3, p. 1198.

la presente: ¿y quién está en disposición de demostrar todo esto? Lo que se añade sobre los animales fieros, no ofrece mayor dificultad que la vencida todos los días en nuestros museos; dígase otro tanto respecto de los alimentos; y por lo que hace á la desinfección, ventanas convenientemente dispuestas y canales en declive que permitiesen utilizar las aguas de lluvia, ó desocupar el arca por el fondo, simplificaban extraordinariamente tal operación. Si se nos pregunta qué sentimos en definitiva sobre las proporciones en que alcanzó la catástrofe al reino animal, responderemos que teniendo en cuenta la descripción del texto en 7, 17-24 y las dimensiones verdaderamente colosales del arca, al mismo tiempo que la observación hecha sobre la desigual distribución de mares, continentes, zonas climatológicas etc., nos inclinamos á conceder á la catástrofe un alcance mucho más considerable que el concedido en general por escritores como Hoberg, Hetzenauer y otros, que parecen olvidarse de los términos de la narración: si bien al mismo tiempo mantenemos la advertencia hecha al principio sobre la subordinación de la amplitud zoográfica á la antropológica.

De lo expuesto sobre la universalidad zoográfica puede inferirse la extensión geográfica de la inundación. Hay escritores como el abate Motais y otros que parecen imaginarse la distribución del género humano antes del diluvio poco más ó menos como la actual, suponiendo poblada y con población densa, la superficie entera de la tierra. Su principal fundamento es la longevidad de los patriarcas y la prodigiosa fecundidad que una naturaleza sana y vigorosa debía poseer. Segun eso, el diluvio, si había de alcanzar á todos los hombres, debía por lo mismo ser rigorosamente universal. Pero el texto genesíaco no autoriza estas conclusiones; y por el contrario, da á entender que no obstante aquella doble ventaja que no puede negarse á la humanidad antediluviana, su propagación debió ser lenta y reducida á estrechos límites. Despues de Caín y Abel, Adán no engendrá á Set hasta los 130 años; y segun el texto no debió tener hijo varón intermedio, como lo da á entender claramente la exclamación de Eva 4, 25. Según eso, cuando Enós nace, hacia el año 235, y aunque supongamos que no fuera el primogénito de Set, la familia humana debía constar de muy pocos individuos. Noé por su parte no engendra hijos hasta los 100 años. Todo el tenor de la narración en los capítulos 4 y 5 conspira á engendrar la persuasión de que el género humano estaba poco extendido: solo se mencionan *dos tribus,* cainitas y setitas que absorben toda su historia hasta la época del diluvio: las genealogías tampoco abrazan más que esa doble raza. Una y otra viven, en su totalidad, próximas entre sí; pues la mezcla de ambas no mucho ántes del diluvio, es general: el cruzamiento en unos pocos no podía producir la perversión general que es castigada con el diluvio. Aunque el cainita Lamec introduce la poligamia, y los primeros versos del capítulo 6 indican inusitado movimiento de propagación, ni ésta puede ser muy rápida á causa del número relativamente exiguo de progenitores, ni desaparece en la descripción el color local y restringido de los capítulos precedentes. Nada se dice allí ni se

insinúa sobre dispersiones, ó movimiento colonial ni nómada como despues del diluvio. ¿Si hubiera existido, lo hubiera callado Moisés?

No obstante, sea cual fuere la extensión que ocuparan los hombres en la época de Noé, no es lícito fijarse solo en ese dato para calcular la amplitud de la catástrofe, restringendo indefinidamente su alcance: es menester tener además en cuenta otros datos de la narración. La descripción que nos hace el texto en 7, 17-24 manifiesta que alcanzó proporciones enormes. Las aguas alcanzan una elevación de 15 codos sobre los montes de Armenia que miden una altitud próximamente de 5000 metros; además las aguas se mantienen á esa elevación por espacio de cinco meses; claro es que si bien la causa principal de tal elevación y de la persistencia en ella fué la invasión de los continentes por las aguas del océano á causa de convulsiones en el interior de los mares, esa elevación por tan largo espacio de tiempo supone, dadas las leyes de equilibrio en los líquidos, una extensión superficial inmensa. Creemos ocioso discutir la dificultad sobre la cantidad de agua necesaria para tal inundación y sobre los manantiales que hubieron de suministrarla: la explicación que propusimos al explicar el cap. 7 nos parece suficiente, sobre todo teniendo en cuenta que ignoramos tanto la constitución de la corteza de la tierra á ciertas profundidades y la cantidad de agua que puede contener, como los accidentes especiales que intervinieron en mar y tierra como determinantes de la inundación en las condiciones que la propone la Biblia: las objeciones todas nacen precisamente del supuesto de que *existiendo y continuando sin alteración la superficie de la tierra tal como hoy la conocemos, hubiera de añadirse tal cantidad de agua sobre ese nivel superficial que alcanzase la elevación consignada en el relato mosaico y mantenida por el tiempo que allí se expresa.* Pero cabalmente ese supuesto es incierto.

Si ulteriormente se nos pregunta qué extensión superficial concreta concedemos á la inundación, responderemos como hemos respondido al tratar de la universalidad zoográfica: subordinando siempre la extensión geográfica á la condición primaria de ser el diluvio un castigo de la humanidad prevaricadora, añadirémos no obstante que según la descripción de 7, 17-24 la extensión superficial del diluvio debió ser inmensa. Con esto damos por terminada la discusión del texto mosaico sobre la universalidad del diluvio, y pasamos ya á continuar el hilo de la interpretación.

7. La restauración: Noé y sus hijos: 9, 1-29

El cap. 9 viene á formar el complemento y término de la historia del diluvio, dando además fin á la vida de Noé. Divídese en tres miembros: 1-7: la bendición divina sobre

los hijos de Noé: 8-17 el pacto de Dios con el género humano: 18-29 continuación de la vida de Noé: el episodio de Cam; el vaticinio de Noé.

A) La bendición divina sobre los hijos de Noé: 1-7

Vv. 1-2. « *Y Dios bendijo á Noé y á sus hijos diciéndoles: creced y multiplicáos y llenad la tierra: y el temor y terror vuestro* (hacia vosotros) *caiga sobre todas las bestias de la tierra y sobre todas las aves de los cielos: todo aquello con lo que la tierra se agita y con los peces del mar, queda puesto en vuestra mano* ». Como el diluvio había anegado y destruido el género humano, la tierra luego del diluvio vuelve á hallarse desierta como al tiempo de la creación. Noé viene á ser un segundo Adán y sus hijos son los encargados de replobar el globo. Por esta razón bendice Dios á los repobladores como había bendecido á Adán y Eva, prometiéndoles como á ellos fecundidad para su propagación. A la bendición pertenece tambien el señorío ó dominio del hombre sobre las bestias las cuales todas respetan en efecto al hombre, y le están sujetas; no á la verdad en el grado de sumisión y como benevolencia amigable que en el estado de inocencia; pero sí siendo sus auxiliares las domésticas, y retirándose las fieras lejos de los centros de población humana. El 2º hemistiquio del v. 2 presenta una construcción extraña: la tierra es personificada atribuyéndosele la vida y movimiento de sus habitadores, á la manera que á las poblaciones suele atribuirse la agitación de los vecinos que la pueblan. El verbo רמשׂ como su sinónimo ó análogo שׁרץ se emplean aun tratándose de seres que no se arrastran por la tierra, es decir, que no son reptiles, por necesitar apoyarse en ella.

V. 3. « *Todo semoviente vivo será para vosotros en alimento: como la hierba tierna os lo he concedido todo* ». Explica este verso con mayor distinción las concesiones del v. 2: los animales podrán constituir en lo sucesivo el alimento del mismo modo que los vegetales. Como en el cap. 1 al concederse á Adán sustentarse de la tierra, solo se habla de los vegetales, algunos intérpretes han

querido inferir de la comparación de ambos pasajes que antes del diluvio el hombre solo se alimentó de plantas. Ya vimos en aquel lugar el escaso valor de esta interpretación. — Es claro que concedidos los animales en alimento al hombre, quedaba por lo mismo concedida á éste la facultad de quitarles la vida. No obstante el v. siguiente propone una limitación á esa facultad, ó mejor regula su ejercicio bajo ciertas condiciones.

El v. 3 suscita una doble cuestión. Puesto que Dios en él concede á Noé y sus hijos en alimento los animales *como las plantas,* y en 1, 29 solo se habla de estas últimas cuando en la primera creación se trata de asignar á los hombres el alimento, parece inferirse que á diferencia de aquella primera economía, en la repoblación del Universo Dios concede los animales como antes las plantas ; y, en consecuencia, que antes del diluvio el hombre solo se alimentaba de vegetales. Ya dijimos al explicar el pasaje 1, 29 que del tenor de sus términos atendido el contexto inmediato, no se deducía aquella limitación : según eso, el sentido de 9, 3 será ó una declaración más expresa de la amplitud de la concesión primitiva, ó una ampliación de la misma no por parte de Dios, sino atendido el uso que en la época antediluviana se habían, al parecer, impuesto voluntariamente los varones piadosos, de la liberalidad divina. Aunque ésta no había excluido los animales, como el tenor expreso y directo de la concesión se refería á las plantas, los Patriarcas se habían limitado al regimen vegetariano.

La segunda dificultad se refiere al reino mismo animal. El v. 3 en su amplitud indefinida parece conceder el uso de carnes en alimento sin distinción alguna ; pero en tal caso ¿cómo se concilia esta concesión con la diferencia entre animales puros é impuros conocida ya y practicada en tiempo de Noé según consta por 7, 3? Una simple prolepsis ó anticipación de conceptos con respecto á la época mosaica no salva la propiedad histórica de los términos, los cuales en 7, 2. 3 hablan de una distinción *actual* y tomada de un fundamento presente, no muchos siglos posterior. — La mayor y mejor parte de los intérpretes católicos ya desde S. Justino restringen la distinción al uso litúrgico ; de suerte que podían admitirse á la mesa muchas carnes de animales excluidos de los sacrificios. El tenor de la letra de 7, 2. 3 queda suficientemente á salvo con esta distinción, cuyo sentido halla además una confirmación en el sacrificio de Noé al salir del Arca, el cual no pudo ser ofrecido sino de los animales llamados puros en 7, 2. 3 ; pues de lo contrario desaparecían las especies de las víctimas inmoladas frustrándose el fin de su reclusión en el Arca. Según eso, Dios y Noé tenían ya puesta la mira en los sacrificios y entendían la distinción con referencia á ellos. Al P. Hummelauer no le satisface esta solución ; porque tal fundamento diferencial ni está expresado en el texto, ni puede invocar la única analogía conocida en la historia bíblica, es decir, la del

Levítico y Números; porque Moisés toma el fundamento de la distinción no de la liturgia, sino del uso doméstico, y muchos animales que eran excluídos de los sacrificios, eran admitidos en la mesa, es decir, no eran considerados como impuros.

Por esta razón él por su parte explica la discordancia aparente entre 7, 2. 3 y 9, 3 admitiendo que la distinción en el uso doméstico era conocida y practicada en tiempo de Noé, pero no era obligatoria como ley divina. Parecida es la solución propuesta por Calmet: admite la distinción en el mismo sentido, pero derivando su fundamento no de prescripción alguna religiosa, sino del instinto natural que repugnaba ciertas viandas. La distinción, pues, existía y á ella se refería Dios en 7, 2. 3; pero habla acomodándose á los hábitos de Noé y sus hijos, no imponiéndola ó aprobándola con intención legislativa.

De las explicaciones propuestas la más plausible es indudablemente la primera; porque salva mejor el sentido histórico de las palabras de 7, 2. 3 en boca de Dios, sin contradecir á 9, 3. La solución del P. Hummelauer se funda en una razón que no parece convincente; porque si bien el texto 7, 2. 3 *expresamente* no señala el fundamento de la distinción, sin embargo éste resulta manifiesto por su comparación con 9, 3 teniendo en cuenta el contexto de la historia. Por otra parte, no era menester que Dios especificara el fundamento en 7, 2. 3; pues naturalmente habia de hablar en el sentido de todos conocido y corriente, siendo en consecuencia innecesaria su mención expresa.

V. 4. « *Solo que no comeréis la carne con su vida que es la sangre* ». La Vulg. traslada: « excepto quod carnem cum sanguine non comedetis », omitiendo la voz vida y su identificación con la sangre. El precepto de no comer la sangre de los animales se ordenaba á impedir se familiarizasen los hombres con la efusión de sangre. Es uno de los preceptos *noéticos* y se observó hasta el siglo IV [1]. En el texto hebreo la voz דם = sangre, es aposición, é indica la identidad de la vida y la sangre: « con su vida, que es su sangre ». No obstante no debe creerse que Moisés identifique formalmente la vida y la sangre; su pensamiento es: « con su vida, la cual se manifiesta en la sangre »: no se trata de identidad sustancial, sino de signo. En efecto, la misma expresión emplea en el v. 5 tratando del hombre, y sin em-

(1) Todavía en el Concilio apostólico lo retienen los apóstoles y lo imponen á los gentiles conversos; tal era el respeto en que era tenido. (*Act. Apost.* 15, 29): la mansedumbre cristiana lo hizo desaparecer como innecesario.

bargo es evidente que Moisés no identifica en el hombre la sangre con la vida ó alma humana, la cual en su concepto es espiritual como vimos en 2, 7. La sangre es el vehículo y la primera manifestación sensible de la vida corporal: si un animal es privado de la sangre, muere; y también se paraliza su movimiento. En ese sentido dice Moisés, que la sangre del animal es su vida. — Vv. 5. 6. « *Pero seguramente pediré cuenta de vuestra sangre, en la que consisten vuestras vidas, de mano de toda bestia la pediré, y también de mano del hombre, del varón hermano suyo requeriré el alma de un hombre: el que derramare sangre de hombre, su sangre será derramada en otro hombre* ». La Vulgata enlaza el v. 5 con el precedente mediante vínculo, al parecer, causal: « *porque* pediré cuenta... », lo que ha dado ocasión á sutiles interpretaciones para manifestar cómo tal requisición puede ser motivo del precepto propuesto en el v. 4 de no comer carne con sangre. La voz hebrea אךְ no tiene valor causal sino exceptivo ó de restricción, *solamente*, ó también aseverativo: *en todo caso, á la verdad, seguramente*, que es sin duda el sentido de la partícula *enim* [1] en la Vulgata. Dando, pues, este valor á la partícula, el v. 5 contrapone la efusión de sangre humana á la de los animales. Había Dios concedido á los hombres derramar la sangre de los animales; pero esta concesión le conduce á establecer con rigor el precepto opuesto con respecto á la sangre humana: os concedo los animales en alimento y así podréis derramar su sangre, aunque no comeréis ésta mezclada con las carnes: pero en lo que toca á los hombres, cuidad mucho de no derramarla; segura é infaliblemente la requeriré de todo el que la derramare: la efusión de sangre humana será vengada con la efusión de la sangre del homicida, sea bestia sea hombre. Requerir ó pedir cuenta equivale aquí á exigir compensación ó vindicta igual, como se ve con mayor claridad en el v. 6 que explana más distintamente el contenido del 5. Una razón de pedir esa compensación ó vindicta es el valor de la sangre, la cual es la

[1] Equivalente aquí á *enimvero, profecto, verumenimvero*. No es esta la única ocasión en que da S. Jerónimo este valor á la partícula *enim*.

vida del hombre y del animal. Pero el v. 6 propone otra razón más elevada: « porque el hombre es imagen de Dios »; y así derramar su sangre ó destruir su vida es destruir la imagen de Dios. No deja de causar alguna extrañeza la unión entre los vv. 4, 5 cuyo enlace parece ó nulo ó rebuscado. Sin embargo, como Dios tenía singular empeño en infundir horror al homicidio con el que parece empezaban á familiarizarse los hombres, aprovecha la ocasión aunque algo remota, ofrecida por el v. 4.

La vindicta de la sangre humana derramada se tomará en el homicida no solo cuando este es un hombre sino también aunque sea una bestia. ¿Por qué? ¿acaso porque la bestia comete un crimen? No, ciertamente; el motivo es la reverencia que merece la vida humana por las dos razones indicadas, sobre todo la última. El hombre, dice Moisés con énfasis, es imagen de Dios: quitar, pues, la vida á un hombre, es destruir la imagen de Dios, y así un atentado sacrílego; por eso justamente paga con su sangre semejante atentado el homicida, aunque sea una bestia que ignora lo que hace. Moisés consignó en su legislación el mismo artículo por exigirlo así el caracter feroz del pueblo israelítico en aquella época. Con esta solemne demostración de rigor proponíase Dios hacer cobrar horror al homicidio sugiriendo este pensamiento: ¡qué crimen tan horrendo debe ser cuando la justicia divina lo castiga con la muerte aun en las bestias! A encarecer la enormidad del crimen se ordena también el hacer resaltar en el matador, cuando es hombre, la circunstancia de ser un hermano del muerto: el homicidio en tal caso es más abominable por proceder de uno que como hermano debía amar y reverenciar á su hermano; ó también: es tan abominable el homicidio que debe ser expiado con la muerte aun de un hermano, por más que así haya de desaparecer de la tierra otro hombre además del muerto. No se trata de hermano carnal ó en sentido propio, sino por la identidad de naturaleza.

¿Cuál es el sentido de la expresión: *en hombre* באדם? ¿Expresa la persona agente, significando Dios ser su voluntad que la justicia humana, ó del *goel,* ó de los tribunales castigue al homicida; ó designa más bien el precio ó retribución compensativa del hombre muerto: por un hombre otro hombre, el hombre muerto sea vengado en otro hombre, en su matador? Este último parece ser el sentido; porque todos los miembros acumulados en este precepto se encaminan á encarecer el horror del crimen y á ese encarecimiento es más conducente la equivalencia de la compensación.

Llama la atención la intimación de tal precepto y con tal énfasis en las circunstancias en que es propuesto: ¿podía ser necesaria tal prescripción tratándose de un grupo reducido de hombres y que formaban una familia? Téngase presente que el homicidio debió ser uno de los crímenes más frecuentes en la época inmediatamente anterior al diluvio; y contra este crimen no eran freno suficiente los vínculos de la sangre. Caín y Lamec fueron homicidas y el primero además fratricida: los gigantes, aquellos hombres violentos de que se habla al principio del cap. 4 indudablemente se hicieron célebres por sus excesos en esta parte, según lo indica la característica que Moisés les atribuye; esta es la razón de imponer Dios con tanta severidad la prohibición del homicidio á los principios de la nueva humanidad. Ha de tenerse en cuenta además que el precepto no era solo para el presente: imponíase también para las generaciones venideras.

V. 7. « *Mas vosotros creced, multiplicáos, movéos por la tierra y multiplicáos en ella* ». A primera vista la adversativa parece indicar que las prescripciones precedentes se imponen á una agrupación de hombres distinta de la familia de Noé; y que después, volviéndose Dios á los miembros de ésta, continúa, cambiando de tono: pero por lo que á vosotros toca, creced, multiplicáos etc. Sin embargo no es difícil comprender la razón de la adversativa aunque el razonamiento entero se dirija á los hijos de Noé: la aposición está no en las personas, sino en el contenido ó argumento; lejos de pensar en disminuir vuestro número con homicidios, lo que habéis de hacer es multiplicaros y crecer. La voz *vosotros* no tiene en la cláusula valor restrictivo, sino enfático: « en lo que *vosotros* debéis pensar es en multiplicaros ».

B) **El pacto y su señal, 8-17**

Vv. 8-10. « *Y dijo Dios á Noé y á sus hijos con él estas palabras: y yo, he aquí que suscitaré mi pacto con vosotros y con toda vuestra posteridad después de vosotros y con toda alma viviente que está con vosotros, en aves, cuadrúpedos y toda clase de bestias de la tierra con vosotros, entre todos los que han salido del arca; á todas las bestias de la tierra* ». Después del rigor de un castigo tan espantoso como el diluvio, propónese Dios consolar á los hombres con la promesa de una alianza con ellos. Ni se extenderá solo á los

hombres; comprenderá también á todos los animales, pues éstos no menos que el hombre habían sufrido los estragos de la catástrofe. — V. 11. « *Celebraré, pues, mi pacto con vosotros, y en lo sucesivo no será castigada toda carne con aguas de diluvio, y ya no habrá diluvio que destruya la tierra* ». El pacto ó alianza consiste en la promesa de no volver á inundar la tierra con un nuevo diluvio como el pasado. A quienes acababan de experimentar los horrores de catástrofe tan espantosa, esta promesa de Dios debió inundar de gozo y consuelo. — V. 13. « *Y añadió Dios: esta será la señal del pacto que yo establezco entre mí y vosotros, y entre toda alma viviente que está con vosotros, para generaciones de perpetuidad: queda puesto mi arco en las nubes para que sirva de señal del pacto entre mí y la tierra* ». No contento Dios con la promesa, agrega una garantía de su cumplimiento, una señal visible y perpetua: en las nubes queda puesto su arco. Este arco no es otro que el único al que conviene el rasgo característico de estar situado en las nubes: el arco Iris, que es llamado arco de Dios (*mi* arco), no porque Moisés ó Noé concibieran á Dios como un guerrero que combate con arco y flechas y cuando se aplaca deposita á un lado su arco ([1]); el Iris es llamado *arco de Dios* por estar colocado en el cielo que es su morada. La señal escogida por Dios no puede ser más adecuada al fin á que se ordenaba: era natural que aquellos infelices á quienes había cabido presenciar y sufrir las consecuencias del diluvio, temblasen cada vez que empezaba á llover, ó al ver el cielo encapotado: por eso Dios elige una señal del cumplimiento de su promesa que se deje ver precisamente allí mismo donde aparece el motivo de nuevos terrores, para que con su vista se disipen éstos y no hagan presa en sus contristados corazones.

¿ Fué creado entonces y con esta ocasión al arco Iris ? No han faltado intérpretes que así lo han creído ; pero siendo el Iris efecto de una ley natural de óptica, seguiríase que antes del diluvio habría estado el mundo regido por diversas leyes físicas. El texto no dice que el arco fuera criado de nuevo ; por el contrario, diciendo Dios : « ahí queda

([1]) Wellh., *Proleg.* p. 311.

puesto *mi* arco », da más bien á entender que habla de un arco ya existente y conocido. La novedad está en el oficio que se le señala para lo sucesivo, de ser señal del pacto ó promesa de Dios á los hombres.

Vv. 14. 15. « *Y sucederá que al anublar yo con nubes sobre la tierra, se dejará ver el arco en las nubes y me acordaré del pacto que hay entre mí y entre vosotros; y entre toda alma viviente en toda carne, y no habrá ya aguas de diluvio para destruir toda carne* ». La apódosis puede estar ó en: « se dejará ver », ó en: « me acordaré »: pero el pensamiento es en ambos casos el mismo: á la vista del arco recordará Dios la promesa hecha á los hombres y demás vivientes de no anegar de nuevo la tierra, é impedirá se prolongue indefinidamente la lluvia. En la sección 9, 8-17 parece suponerse que la causa adecuada del diluvio fué solo la lluvia, contra lo dicho en 7, 11; pero adviértase que omitir un detalle no es excluirle: la razón de mencionarse solo la lluvia es porque ésta había sido en el diluvio el factor más tangible para los hombres. — V. 16. « *Y estará el arco en las nubes y le veré para recordar el pacto perpetuo entre Dios y toda alma viviente en toda carne que existe sobre la tierra* ». No deja de llamar la atención el desacuerdo entre la primera y tercera persona en que dentro de una misma cláusula se introduce hablando á Dios: pero en la lengua hebrea es frecuente y usual este tránsito, y aquí perfectamente explicable por el énfasis que lleva envuelto el contraste entre Dios y sus criaturas. También los soberanos y grandes emplean á menudo un lenguaje semejante no solo entre los pueblos orientales y en la Biblia, sino en todas partes. No menos extrañeza causa la insistencia y casi pesadez con que se repite tres veces la misma idea: pero todo era poco para hacer desaparecer de aquellos corazones el terror de que estaban poseídos con el recuerdo tan próximo de una catástrofe sin ejemplo. Tal vez sea tambien efecto del estilo propio del autor de la sección. — V. 17. « *Y dijo Dios á Noé: este es el signo del pacto que he establecido entre mí y entre toda carne que hay sobre la tierra* ». La sección 8-17 se termina con su cláusula propia; que corresponde á la inscripción del v. 8.

C) El vaticinio de Noé, 18-29

Vv. 18. 19. « *Y eran los hijos de Noé, los que salieron del arca, Sem, Cam y Jafet; y Cam era el padre de Canaán; estos tres son los hijos de Noé, y de ellos fué diseminada la tierra* ». El último inciso presenta una construcción semejante á la de 9, 2: allí se dice moverse ó agitarse la tierra trasladándose á ella por una personificación la vida de sus habitantes: aquí se dice diseminada por una razón análoga. Cuantas veces se ofrece recordar la historia del diluvio, otras tantas se inculca su universalidad etnográfica, nuevo testimonio no solo de su verdad, sino de la importancia primaria de ese hecho al que están subordinados los relativos á la extensión del diluvio con respecto á los animales y la tierra. Los hijos de Noé son solo tres, y entre ellos tuvo lugar la distribución de la tierra *entera*. ¿Pero á qué repetir tantas veces lo ya dicho? — Téngase presente que Moisés va á dar principio á la historia de la nueva humanidad; y como epígrafe, ó mejor, como la noticia primera que en la nueva historia se propone comunicar, presenta su origen: en la nueva humanidad no deben buscarse otros progenitores que los tres hijos de Noé. ¿Tuvo más hijos el Patriarca? La limitación que establece el texto en el v. 18 al decir: « los que salieron del arca », parecería significar que después del diluvio todavía engendró nuevos sucesores de su santidad y tanto más cuanto que prolongó aún su vida nada menos que 350 años: pero es indudable que los hijos de Noé no pasaron de los tres tan conocidos Sem, Cam y Jafet: si los hubiera tenido, no podría decirse con verdad que « la tierra hubiera sido repoblada » por los tres, como se repite tantas veces. Y á la verdad cuando en el v. 29 se da cuenta de la vida de Noé no se añade como en los demás Patriarcas que fuera de Sem, Cam y Jafet « engendrara hijos é hijas ». Según eso el determinativo: « los que salieron del arca » no tiene por objeto distinguir á esos tres de otros hijos de Noé, sino expresar el modo con que empezó á existir la humanidad postdiluviana; declarar, por decirlo así, su cuna.

V. 20. « *Y empezó Noé, agricultor á plantar viñas* ». El sentido obvio de la cláusula parece presentar á Noé como el primero que plantó vides; pero seguramente no es esa la mente de Moisés: el *principio* se refiere no á la existencta primordial de la vid, sino á la *segunda* repoblación de la tierra. Entre *empezó y*: *á plantar* la Vulg. añade: *á cultivar la tierra*, como si hubiera leído en el original un complemento del verbo *empezó*, distinto del que termina el verso; ó tal vez creyó imperfecto el sentido de la cláusula si no se intercalaba el complemento ([1]). Pero los alejandrinos siguen literalmente el texto hebreo y por otra parte en este no hay incorrección ó deficiencia alguna: el verbo יחל debe juntarse con ויטע, construcción frecuente en la lengua hebrea con los determinantes que significan empezar, repetir, continuar etc. La historia de la humanidad después del diluvio da principio con el episodio de la embriaguez de Noé, por haber sido la ocasión del célebre vaticinio del gran Patriarca, vaticinio paralelo al Protoevangelio en el Paraíso. V. 21. « *Y bebió del vino y se embriagó, y quedó descubierto en medio de la tienda* ». Como se vé por el discurso de la narración el suceso acaeció bastantes años despues del diluvio, pues ya los hijos de Noé tienen numerosa posteridad siendo así que solo empezaron á tenerla despues del diluvio (10, 1). La embriaguez de Noé fué efecto de ignorancia sobre las propiedades del vino. Antes del diluvio existía iududablemente la vid; pero no debió utilizarse sino como fruta ([2]). Ni es extraño; otro tanto ha sucedido con otras muchas aplicaciones de productos agrícolas desconocidas por muchos siglos y que después han venido á ser usuales: así sucedió con la cebada respecto de la cerveza, la remolacha respecto del azúcar, la misma uva para el aguardiente etc. — V. 22. « *Y vió Cam padre de Canaán, la desnudez de su padre y la indicó á los dos hermanos suyos que estaban fuera* ». La indicación, como se desprende del contexto, fué con irrisión é irreverencia, pues provoca la

([1]) « Coepitque Noe vir agricola exercere terram et *plantavit* vineam ».

([2]) A Hoberg (p. 105) no le agrada esta explicación; pero si el vino era conocido ántes, cómo explicar la embriaguez del justo Noé?

indignación de Noé y su maldición á Canaán. La advertencia de ser Cam el padre de Canaán obedece al designio de aclarar y explicar el término de la maldición de Noé en el v. 25, que no es Cam sino Canaán su hijo. — V. 23. « *Y tomó Sem y Jafet la capa y la pusieron sobre el hombro de ambos, y caminando de espaldas cubrieron la desnudez de su padre, y sus semblantes* (estaban) *vueltos atrás y no vieron la desnudez de su padre* ». Dos faltas había cometido Cam, una de irreverencia contra la piedad filial; otra de desenvoltura y liviandad: la conducta de Sem y Jafet contrasta con la de su hermano y hace brillar las virtudes contrarias. Levantando del suelo la capa de Noé, de la que se había despojado en su embriaguez, y colocándola sobre uno de los hombros de cada hermano, quedaba entre ambos espacio suficiente para no tropezar con el cuerpo de su padre y despertarle, lo cual no era ni reverente por el dolor que había de sentir viéndose en tal situación, ni caritativo por su ya extrema vejez. No se ve dificultad en que á distancia pudieran mirar á Noé tendido en tierra para saber dónde estaba. — V. 24. « *Y despertó Noé de su vino, y supo lo que había hecho con él su hijo menor* ». De aquí se infiere que Cam no era el segundo, sino el tercero de los hijos de Noé, por más que cuando se nombran los tres suele colocársele entre Sem y Jafet. ¿Cómo llegó á noticia de Noé lo sucedido? Tal vez Sem y Jafet increparan á su hermano en presencia del anciano; tal vez se lo indicó algun otro de sus nietos que eran varios además de Canaán, el menor de los hijos de Cam, y á los que han de agregarse los hijos de Sem y Jafet. קָטָן en hebreo propiamente significa pequeño: pero entre varios que se comparan expresa siempre el ínfimo. — V. 25. « *Y dijo: maldito sea Canaán: sea el ínfimo siervo de sus hermanos* ». עבד עבדים יהיה לאחיו. La frase עבד עבדים es forma de superlativo: servissimus, infimus inter servos. Ejemplo frecuente de esta forma de superlativo es la célebre fórmula: קֹדֶשׁ קָדָשִׁים. — La comparación de este verso con el v. 22 ha sido causa de numerosas dificultades. En primer lugar, como la maldición recae sobre el prevaricador por contraposición á *sus hermanos*, y en lo que precede del episodio no se ha hablado de otros her-

manos que de los de Cam, algunos intérpretes han querido inferir que el nombre Canaán debe corregirse por Cam, y tanto más cuanto que el criminal es en efecto éste y no Canaán. Pero la repetición del nombre Canaán y no Cam en los vv. 26 y 27, como objeto de la misma maldición fulminada en el v. 25, hace inadmisible esa sustitución, y es indispensable retener el nombre Canaán. Los *hermanos* no son una grave dificultad: no es menester que *Canaán* designe solo la persona del hijo de Cam, puede al mismo tiempo designar también á su posteridad: los hermanos serán pues los demás descendientes de la familia de Noé en general, que como allegados y consanguíneos próximos de Canaán son en efecto hermanos suyos. La circunstancia de que hasta aquí y en el v. 22 se nombran expresamente *los dos* hermanos, es decir, Sem y Jafet, no prueba que aquí se trate de los mismos. Pero si retenemos la lectura *Canaán* restan otras dificultades no menos graves.

He aquí las dificultades: 1ª) ¿las palabras de Noé son solo una simple imprecación ó llevan envuelto un verdadero vaticinio? 2ª) ¿recae la maldición y el vaticinio solo sobre la persona de Canaán ó alcanza también á su posteridad? 3ª) ¿por qué siendo el delincuente Cam, el maldecido es Canaán? 4ª) ¿qué esclavitud se predice á Canaán y su posteridad? ¿es sola la temporal, ó es además alguna otra de orden más elevado? 5ª) ¿pecó Noé al fulminar esta maldición? Notemos ante todo que la maldición de Noé recae sobre Canaán, y que el santo Patriarca dice dos cosas: que Canaán sea maldito y que sea esclavo de sus hermanos. Pues bien, precisamente Canaán sufrió una suerte desdichada: los cananeos fueron en gran parte exterminados por Israel, y otros reducidos á servidumbre. Si pues el mejor criterio para reconocer si el anuncio de un suceso en boca de un varón favorecido de Dios es ó no un vaticinio, consiste en su cumplimiento, cuando éste depende de la intervención de agentes libres; es indudable que las palabras de Noé son en efecto un verdadero vaticinio: el Patriarca fulmina y al mismo tiempo predice una suerte desdichada en su familia por la parte de su nieto Canaán. De aquí se infiere la solución á la segunda dificultad: las expresiones del Patriarca no recayeron solo sobre la persona de Canaán sino también y principalmente sobre su posteridad. Todos los Padres de la Iglesia han reconocido en el pasaje un rigoroso vaticinio y que iba dirigido á la persona y á la posteridad de Canaán: tal es la interpretación común del v. 25. Moisés por su parte confirma la exactitud de esta exegesis; pues tanta parte da en la historia posterior tanto á la predicción Gén. (15, 16), como á la ejecucion del exterminio y esclavitud de los cananeos en el Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Es indudable que Moisés ve en todo

este proceso el cumplimiento de un designio de Dios, y de un designio justificado y conocido del pueblo israelita. Mas ¿por qué si es el culpable Cam la maldición cae sobre Canaán? Este es la más embarazosa de todas las dificultades que suscita el episodio del vaticinio de Noé y la que ha sugerido soluciones más varias é ingeniosas. Muchos intérpretes racionalistas han visto un desacuerdo entre las dos partes del relato (22 y 24. 25), para cuya conciliación han sugerido el recurso ó de eliminar en el v. 22 las palabras: *Cam, padre de...* cuya supresión hace á Canaán sujeto de la acción criminal, quedando así restablecida la armonía entre los vv. 22 y 24. 25; ó de hacer al verbo וירא no kal: *y vió*, sino hifil, eliminando además del texto la voz אבי, *padre de...* dando á la cláusula este sentido: «*y mostró Cam á Canaán...* con lo que sin alteración de momento en el texto, resulta uniforme el conjunto (1). Pero la primera solución, además de atentar á la integridad del texto contra el testimonio de todas las versiones, tropieza en el miembro siguiente del v. 22 con la dificultad de los *dos hermanos* que no son otros sino Sem y Jafet, *tios*, no *hermanos* de Canaán; y la segunda, á parte de que tampoco respeta la inviolabilidad de la letra, introduce una construcción desconocida en la lengua hebrea. En tal hipótesis *Canaán* sería el término *directo*, no *indirecto* del verbo, pues no lleva el prefijo indispensable. Hetzenauer por su parte dejando intacto el v. 22, supone que en el v. 24 el *hijo menor* de Noé es no Cam sino Canaán que es llamado *hijo*, porque en hebreo reciben ese nombre no solo los hijos inmediatos, sino también los mediatos ó los nietos (2). Pero esta solución parece todavía menos aceptable que las precedentes: la acción del hijo menor de que en el v. 24 se trata es la referida en el v. 22, y esta no es acción de Canaán sino de Cam. Además la denominación de hijo sería impropia en una sección donde entran en primera línea los hijos inmediatos y propiamente tales de Noé.

La verdadera solución es que Canaán debió tener parte en la acción de su padre Cam: así lo sienten todos los Padres: y aunque el texto no lo expresa, lo significa con suficiente claridad por lo mismo que hace recaer sobre él la maldición de Noé: Moisés no consignó esa participación por ser conocida de los lectores. En cuanto á la maldición de Noé, recayó sobre ambos: no quiso sin embargo nombrar á Cam por reverencia á la bendición divina al salir del arca; porque si bien Cam se había hecho más tarde indigno de aquella bendición, al fin Dios la había pronunciado con sus labios divinos. Pero que no quedó excluído Cam de la maldición de su padre es claro 1°) porque la desgracia del hijo es también desgracia para su padre, sobre todo teniendo presente que las bendiciones y maldiciones de Noé, más todavía que á las personas, van dirigidas á las posteridades de sus hijos y nietos; y Canaán en su posteridad propia era posteridad de Cam. Además, si miramos á la historia, la maldición

(1) Véase Dillmann, *Die Genesis*, p. 159; Gunkel, p. 79 sig.

(2) *Theol. bibl.*, 1, p. 50; *Comm. in Gen.*, p. 164: minimus *nepos* avi Noe esse potuit.

fulminada por Noé, alcanzó á la mayor parte de los descendientes de Cam por todas sus ramas, y no únicamente por la de Canaán. El Africa, asiento principal de los camitas, ha sido y es objeto de terrible maldición. Constantemente ha estado dando, y los da todavía, esclavos á todo el mundo; y las razas más degradadas de la humanidad son sin duda pertenecientes á la posteridad de Cam. Sin embargo, tampoco nombró Noé otros hijos de Cam fuera de Canaán, porque éste había de ser objeto de especial maldición al tiempo de la conquista del país cananeo.

¿Pero fué justa la indignación de Noé y la terrible maldición que fulminó contra su nieto? Ya el suceso mismo en la serie de la historia, como realizado bajo la dirección de la providencia divina, y tan conforme sin embargo á la predicción, declara la inocencia de Noé al pronunciar el anatema; pero debe además advertirse que aquella imprecación fué más bien una profecía, es decir, una predicción de la mente, que la expresión de un deseo de la voluntad: y si bien es cierto que también intervino un acto de esta en Noé, ese acto consistió principalmente en adherirse y aprobar con su asentimiento lo que la previsión profética le mostraba sobre los acontecimientos futuros en la serie de la historia con respecto á la posteridad de Cam y de su hijo Canaán. De aquí se infiere tambien que las calamidades sufridas por la posteridad de Cam y Canaán fueron justo castigo de una cadena de delitos que si bien tienen su primer eslabón en la conducta personal de esos antepasados suyos, no se terminan en aquellas primeras manifestaciones, sino que á las pasadas de sus padres, añadieron los descendientes nuevas y nuevas maldades. Así lo manifiesta expresamente con respecto á los cananeos el mismo Dios en el cap. 15 del Génesis donde dice á Abrahán que su familia no había de tomar posesion de Canaán hasta que se llenase la medida de sus abominaciones, lo que solo había de tener lugar cuatro siglos más tarde.

Vv. 26, 27. « *Y añadió: Bendito el Señor, Dios de Sem: sea Canaán su siervo: dilate Dios á Jafet y habite en las tiendas de Sem y sea Canaán su siervo* ». Es evidente que las predicciones ó bendición de Sem y Jafet, más que sobre sus personas, recaen sobre su posteridad. Ni debe por eso creerse que sean menos estimables ó menos gratas á las personas mismas de Sem y Jafet: es preciso trasladarse á aquellas circunstancias para apreciar el valor de tales promesas; eran aquellos los primeros albores de la vida é historia de la humanidad que empezaba á caminar con todas sus energías hacia el día claro del porvenir; por eso todo el anhelo de los Patriarcas en aquellos comienzos de la repoblación del globo estaba puesto en los destinos futuros de sus familias; y nada podía anunciárseles más grato que un porvenir venturoso para su posteridad. Por

lo que hace al contenido de las palabras de Noé á Sem y Jafet, es claro que les promete y desea un porvenir que contrasta con el anunciado á Canaán y Cam. Por eso aunque la bendición vaya enderezada á Dios y no á Sem: *bendito sea el Señor, Dios de Sem*, sin embargo estas expresiones contienen una bendición al primogénito de Noé. Pruébalo no solamente el contraste que naturalmente ha de existir entre las predicciones á Cam y á los otros dos hermanos, sino la bendición á Jafet enunciada en el segundo hemistiquio. — Como en el tenor mismo del texto (mas., Vulg.) no aparece una bendición dirigida á Sem, Graetz propone la lectura: בָּרֵךְ יְהוָה אָהֳלֵי שֵׁם en lugar de בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי שֵׁם haciendo una metátesis en las letras ה y ל de la voz אלהי y suprimiendo el ו en ברוך dando á la cláusula el sentido « bendiga Jehová las tiendas de Sem ». Esta corrección parece justificada no solo por expresar una bendición directa como lo requiere el contexto, sino también porque al tratarse de Jafet en el siguiente versículo (27), se presupone haber precedido mención de las tiendas de Sem. Sin embargo no hay fundamento para tal cambio, pues todos los códices y versiones leen exactamente como el hebreo actual, y así es preciso explicar el sentido sin alterar la lectura. Observemos ante todo que la bendición de Sem ha de ser la mayor de todas, ya porque Sem fué quien llevó la iniciativa en la acción que motiva la gratitud de Noé, ya porque la bendición pronunciada luego en favor de Jafet está subordinada á la de Sem: « habite Jafet en las *tiendas de Sem* ». Advirtamos además que en la Biblia solamente los grandes amigos de Dios, con quienes éste ha celebrado una alianza especial, alianza á la que suele ir vinculada la promesa mesiánica, poseen la prerogativa de ser unido el nombre de Jehová á su propio nombre, como especial protector suyo. Así se dice Jehová Dios de Abrahán, de Jsaac, de Iacob, pero no Dios de Moisés. Al llamar, pues, Noé á Jehová *Dios de Sem*, presenta á éste como depositario y representante de la alianza y promesa mesiánica, transmitiéndole las prerogativas patriarcales de que él mismo ha sido el heredero y depositario. En esta transmisión consiste, pues, la bendición de

Noé á Sem, y por eso se contenta con ella, y no cree necesario encarecer con expresiones de más grande encomio el mayorazgo de su primogénito pues todo cuanto pudiera añadir sería de exiguo valor al lado de tan excelsa prerogativa. Por eso también, cuando en el v. 27 Dios augura y desea á Jafet que sea dilatado y habite en las tiendas de Sem, predícele y le desea la participación en las bendiciones mesiánicas. En cuanto á Canaán, ambos versos 26 y 27 reiteran la maldición del v. 24: Canaán será esclavo de Sem y de Jafet. Sobre el demonstrativo למו convienen los mejores hebraizantes en que si bien con frecuencia es plural, aquí, como en Isai. 53, 8 es singular [1].

Vv. 18, 29. « *Y vivió Noé despues del diluvio trescientos cincuenta años; y fueron los días todos de Noé, novecientos cincuenta años y murió.* Hasta el diluvio había vivido Noé 600 años, y en eso tiempo no había tenido más hijos que Sem, Cam y Jafet: aquí el escritor sagrado resume la vida entera de Noé consignando los años que alcanzó de vida despues del diluvio, pero sin añadir, como suele hacerlo, que engendrara hijos é hijas. Es evidente que según la estructura de la genealogías los tres hijos Sem, Cam y Jafet habidos por Noé á la edad de 500 años representan el miembro de la serie que en las genealogías sucede al anterior: añadir, pues, aquí los años restantes de la vida de Noé sin la advertencia ordinaria: *y engendró hijos é hijas*, equivale á decir que después de Sem, Cam y Jafet no tuvo Noé hijo ninguno. Y en efecto, como ya lo hicimos notar, en ninguna parte se da á entender que Noé tuviera otros hijos; y por el contrario se refiere siempre la repoblación de la tierra á solos los tres citados. *Después* del diluvio equivale á después de *incoado*, no *terminado* el diluvio; pues Noé contaba 600 años al empezar, no al terminarse el diluvio.

[1] Así tendrémos en este pasaje del Génesis una confirmación del paso del gran Profeta que tan graves dificultades suscita.

SECCION CUARTA

La Tabla etnográfica; la Torre de Babel 10, 1-11, 9

1. La Tabla etnográfica; 10, 1-32

Tal es el nombre que comunmente suele darse al cap. 10 del Génesis por constituir una lista ó catálogo genealógico de los pueblos que después del diluvio y antes de la época mosaica habitaron el mundo antiguo. Constituye esta Tabla como con razón dice Lenormant [1], « el documento más antiguo, el más precioso y el más completo de cuantos posee la ciencia lo mismo sagrada que profana sobre la distribución de los pueblos en el mundo de la antigüedad más remota », es decir, sobre la historia primitiva de la humanidad después del diluvio.

A) El criterio y propósito en el trazado de la Tabla

Muchos críticos y exegetas han tratado de investigar el criterio que siguió Moisés para trazar la Tabla etnografica; y unos han querido descubrir el criterio político, otros el geográfico, otros el linguístico, otros el etnográfico por razas y colores [2] por las insinuaciones que sobre cada uno de esos aspectos hace ó parecer hacer el texto mosaico en el tenor de sus términos. Los que han señalado como norma el criterio geográfico [3] se han fijado en la circunstancia de que la Tabla toma como centro la Caldea y desde ella hace irradiar hacia otras regiones colonias de pobladores (vv. 9-13); y además divide la tierra ocupada

(1) *Hist. anc. de l'Orient,* I, 264.
(2) Véase DILLMANN, *Die Gen.* p. 167.
(3) Prescindimos dal politico por suponer sus defensores que el Gén. data de 530 a. J.

por las gentes que enumera, en tres zonas: una septentrional asignada á Jafet, otra central donde coloca á Sem, otra meridional destinada á Cam; finalmente describe con toda puntualidad el territorio ocupado por los cananeos (v. 19). No obstante, la Tabla mezcla demasiado los territorios de semitas y camitas, para poderse decir que su autor atendió como norma principal á la geografía. Los que suponen que el criterio seguido por el autor de la Tabla es el lingüístico, ó el etnográfico por razas, se remiten á las indicaciones que al fin de cada grupo se hacen en el texto diciéndose que los pueblos así agrupados se distribuyeron segun sus familias y lenguas.

Pero apenas admite duda que el criterio seguido por Moisés fué el etnográfico de origen, como lo reconoce Lenormant (1) aunque no sin vacilaciones. Sin embargo, al lado de ese criterio primario, tienen también su lugar el geográfico y el etnográfico por razas, como es natural, pues la distribución de las familias ó tribus noéticas había de verificarse situándose cada familia al lado de sus hermanos. En efecto, el procedimiento que sigue el escritor es el siguiente: empieza por tres troncos de estirpe, los tres hijos de Noé; de ellos pasa á sus descendientes inmediatos y de estos á su posteridad ulterior: tal es el orden observado constantemente en las tres partes en que se divide la Tabla. Después de señalada la filiación de cada grupo, indica también con mayor ó menor precisión según los datos de que dispone, la situación geográfica de los grupos (vv. 5. 19. 30). En cuanto á las indicaciones que hace respecto de familias y lenguas, son solo secundarias, indirectas y sin determinación alguna concreta, diciendo al terminar cada uno de los tres miembros que dentro de él se formaron diversas agrupaciones étnicas menores que hablaban diversas lenguas.

¿Los nombres de la lista designan personas ó designan pueblos? Es indudable que muchos designan personas: así los tres nombres de los hijos de Noé, así Nemrod: otros recíprocamente, v. gr. los expresados en plural ó en forma y desinencia gentilicia, designan seguramente pueblos. En otros es dificultoso distinguir si designan uno ú otro por faltar los criterios expresados: tal sucede con varios de los siete hijos de Jafet. No obstante por regla general, los hijos y nietos de Noé y los primeros descendientes de estos en pueblos conocidos, más bien designan personas que colectividades: pero tratándose de tribus respecto de las cuales quedaban al escritor noticias escasas, más bien parecen designar pueblos: tal sucede con los hijos de Jafet. ¿Se propuso Moisés enumerar todos los pueblos de la humanidad? Algunos escritores como Lenormant responden sin distinción: no; y alegan estas razones: 1º en la Tabla etnográfica

(1) *Hist. anc. de l'Orient,* t. 1, p. 265.

no aparecen los americanos, los chinos, los mogoles. Además 2° Noé pudo tener más hijos que los tres tantas veces citados y únicos que se nombran en la Tabla: 3° igualmente cada uno de los tres nombrados pudo á su vez engendrar nuevos sucesores que se omiten: 4° pudieron existir otras dispersiones parciales antes de la general, y de éstas proceder nuevos pueblos no comprendidos en la Tabla (1). Pero de estas razones la primera nada prueba, pues los mogoles y americanos son pueblos que han tomado fisonomía y nombre propio en épocas mucho más recientes que la representada en la Tabla. Tampoco tienen valor las otras tres: solo quien no haya reflexionado sobre el texto bíblico puede afirmar que Noé tuvo tal vez otros hijos que la Tabla no menciona. Igualmente viene también por tierra la tercera: si Moisés no se hubiera propuesto consignar los hijos todos de Sem, Cam y Jafet, no se descubre razón alguna por qué á Jafet atribuye siete hijos, mientras á los demás solo asigna tres ó cuatro. Por lo mismo se desvanece también la cuarta, porque una vez que Moisés se propuso enumerar y enumeró todos los hijos y nietos de Noé, es claro que pretendió abrazar y abrazó todos los grupos que se dispersaron ó consumada ya la separación, ó en sus progenitores antes de ésta. Al problema, pues, puede responderse con esta distinción: si se trata de los pueblos en sus primeros progenitores esto es, en los hijos y nietos de Noé, es indudable que Moisés se propuso incluir en su lista á todos los pueblos; pues además de decir expresamente que de *los tres* hijos de Noé procedieron los pueblos todos de la tierra después del diluvio, enumera cuidadosamente todos los hijos de los tres Patriarcas hijos de Noé.

Evidentemente en estos dos primeros estadios de la propagación están enumerados como en germen todos los grados posteriores. Si se trata de los pueblos con su fisonomía y caracter de tales, es decir, considerados en su ser propio, y cuando intervienen ya en la historia con segregación completa y formando naciones ó estirpes independientes, no cabe duda de que Moisés no tuvo el propósito de enumerar sino solo tres clases de ellos: 1ª La de aquellos que por su antigüedad extrema y por su excepcional importancia desde los tiempos primitivos han dejado en la historia huella más profunda, v. gr. los babilonios ó caldeos y los asirios. 2ª La de otros que ó por afinidad de sangre, ó por relaciones de hostilidad estuvieron en contracto más inmediato con Israel influyendo en la historia de éste. 3ª La de algunos pocos, de los cuales habían quedado recuerdos y documentos en las fuentes que Moisés tuvo á su disposición. Pero fuera de estas tres clases Moisés da á entender claramente que existieron y existían en su tiempo, y ántes, otros en gran número de los cuales no se

(1) Lenormant, *Histoire anc. de l'Orient,* t. 1, p. 303 sigg. No deja de maravillar que un sabio como Lenormant tome por lo serio la cuestión bajo este aspecto; pero sorprende más todavía leer en Hummelauer: « Antiquitus interpretes aliqui existimasse videntur nostram genealogiam omnes totius orbis populos complecti... non omnes gentes genealogia exprimi *hodie* ab omnibus conceditur ». *Comm. in Gen.* p. 293.

propone dar noticia especial: tales son los pueblos que proceden de los hijos y nietos de Jafet. Cuando, pues, al terminar su Tabla dice: « estas son las estirpes de los hijos de Noé segun sus posteridades respectivas repartidas por sus gentes; y de ellas tuvo su principio la distribución de las gentes en la tierra después del diluvio », *estas estirpes, posteridades* y gentes no tienen mayor determinación ni alcance en esta cláusula que los consignados en el cuerpo de la Tabla.

Para convencerse de que las noticias ó informes que Moisés se propone darnos en su Tabla sobre los diversos pueblos ya constituidos en calidad de tales, con su fisonomía, caracteres é independencia propias, se limitan á las tres clases expresadas y no se extienden á otros muchos cuya existencia no ignoraba, basta recorrer brevemente cada uno de los tres miembros que abraza la Tabla 1-5; 6-20; 21-32. En el primero, después de enumerar los siete hijos inmediatos de Jafet, cuando luego pasa á describir la posteridad de estos y los pueblos que de ellos se derivaron, entre todos los siete hijos de Jafet, solo de dos enumera los descendientes, que son Gomer y Javán omitiendo los otros cinco. Con respecto á algunos de estos omitidos podría quizá objetarse que la razón de no proseguir su posteridad es que los pueblos de ellos derivados tomaron su principio y su nombre de los hijos inmediatos de Noé como sucede con Magog y Madai de quien tienen su origen escitas y medos; y otro tanto podria afirmarse de Gomer y Javán de quienes se cree proceden los cimerios y los jonios: ¿pero qué diremos v. gr. de Mosoc y de Tiras? ¿y por qué, si bien los jonios toman ya su nombre de Javán, esto no impide á Moisés proseguir su descendencia en Elisa y Tarsis, Cetim y Dodanim? Lo mismo sucede en el segundo miembro. Tomando la línea de Cus, aunque se enumeran sus hijos todos, de los nietos solo se menciona á los hijos de Regma. Y sin embargo es evidente que muchos de los pueblos existentes en tiempo de Moisés llevaban su nombre y reconocían por fundador no á un hijo ó nieto de Noé, sino á vástagos muy posteriores. Por el contrario, tratándose de los camitas enumera varios pueblos ó naciones de origen posterior al tercer miembro ó generación: tal sucede con los babilonios y asirios; pues Nemrod, fundador del imperio y nación de los babilonios tal vez no es hijo ni nieto de Cus. La causa fué indudablemente la importancia histórica excepcional de estos pueblos. De un modo análogo procede con los cananeos, cuyas ramas enumera prolijamente: aquellos nombres, si se exceptúan Sidón y Het, no designan personas sino pueblos; y asi no derivan su nombre de hijos ó nietos de Noé. El fundamento es la conexión tan intima que las tribus cananeas tienen con la historia de Israel. Por último, el mismo fenómeno observamos en el tercer grupo al tratar de los semitas, y el motivo no es otro que la afinidad de sangre.

¿Cuál pudo ser el fin que se propuso Moisés al consignar en este lugar de su historia, es decir, cuando iba á cerrar la historia universal para ceñirse á la de Abrahán y del pueblo hebreo, esta como genealogía de la humanidad? Varios fueron estos fines: uno científico, histórico ó

etnográfico, que fué señalar el puesto relativo que en la humanidad primitiva y con relación á los pueblos que la formaban, correspondía á la nación hebrea, y dar al mismo tiempo á ésta una noticia sucinta de todos los demás pueblos que procedían de Noé: Israel no desciende de Cam el maldito, ni de Jafet, sino de Sem, el heredero de los prerogativas patriarcales de Noé y de la promesa mesiánica. Otro fin, análogo al precedente, fué no dejar una laguna en la serie de la historia hasta Abrahán. Hasta 11, 27, es decir, hasta el Patriarca Abrahán constituido por Dios mediante una vocación especial en representante y depositario de la promesa mesiánica que en lo sucesivo iba á quedar vinculada en el pueblo hebreo, no había razón para abandonar á raza ó pueblo ninguno, pues á todos pertenecía la promesa hecha en el paraíso al género humano; pero desde 11, 27 iba á quedar localizada en la familia de Abrahán; pues bien: como el eje en cuyo derredor se mueve la historia genesíaca es la promesa mesiánica, á fin de no dejar incompleta la historia desde los hijos de Noé hasta Abrahán, Moisés hace aquí respecto de la humanidad lo que va haciendo con todas las ramas laterales cuando llega á un nuevo miembro de la serie genealógica en quien pasa á concretarse y encarnar la representación de la promesa, que es eliminarlas para quedarse con la rama ó el vástago directo, pero no sin proponer en compendio cuanto el lector necesita saber sobre la rama eliminada. Así, pues, Moisés recoge en breves rasgos las noticias más importantes de los pueblos todos que procediendo de Noé, lo mismo que Abrahán, no representan sin embargo la sucesión que hereda la promesa. Por último, Moisés tuvo otro tercer fin enlazado con el precedente y más principal, que fué expresar, mostrando la hermandad de todos los hombres, que todos ellos, como hijos de Adán y de Noé tienen derecho á la participación de las bendiciones mesiánicas, aunque la multiplicación del género humano y la defección de muchos á la idolatría hacía necesaria una selección que circunscribiese el depósito de la promesa.

B) Antigüedad y fuentes de la Tabla etnográfica

El racionalismo radical coloca la data cronológica de la Tabla en la época del cautiverio y después de Ezequiel; pero semejante aserción nace del desconocimiento ú olvido más completo del pragmatismo del Génesis que acabamos de bosquejar. No es posible admitir en la Tabla pluralidad de documentos zurcidos entre sí; pues la pieza presenta tal unidad de concepción y desarrollo que excluyen en absoluto semejante explicación. El principio, desarrollo y cláusula están enlazados en la Tabla con inseparable vínculo de mutua dependencia, pues ya en el encabezamiento anuncia los tres miembros del capítulo, es decir, el cuerpo de la pieza tal cuál está dispuesta; demostrando así que la contextura entera del fragmento preexiste en el pensamiento del escritor. Además ese desarrollo se ejecuta por el orden más adecuado para desembocar por Sem en Abrahán, según el método constante del escritor del Génesis, y las

diferencias de lenguaje en el empleo de algunos vocablos no pueden prevalecer sobre el enlace íntimo de los conceptos y del argumento. Hummelauer objeta, es verdad ([1]), el miembro 8-12 el cual presenta, dice, una fisonomía totalmente característica, pues propone un fragmento de verdadera historia, mientras el resto consta exclusivamente de genealogías: pero las digresiones históricas breves intercaladas en las genealogías no desdicen del método de Moisés como se ve por ej. en 5, 22. 24; 4, 22. 24 ([2]), sobre todo cuando se trata de secciones genealógicas que como la Tabla etnográfica no se proponen solo describir la serie de miembros de un arbol genealógico, sino suplir ó completar la historia de un período ó época de la cual ó no han quedado, ó no hace al caso consignar ulteriores noticias. La digresión histórica 10, 8-12 es oportunísima, pues da noticias de inestimable valor sobre el origen de los dos màs célebres imperios de la historia primitiva; y así no hay derecho á la hipótesis propuesta por Hummelauer como generalmente admitida de una interpolación ó adición posterior ([3]).

Así, pues, siendo la Tabla etnográfica producto de un solo autor, aunque utilizando documentos anteriores, tratemos ya de determinar la data cronológica de la composición, ó mejor, la época histórica retratada en este cuadro de etnografía geografico-histórica ([4]). Desde luego podemos facilmente señalar dos términos: a quo y ad quem, es decir, dos fechas extremas, la una la más reciente, la otra la más antigua, dentro de cuyo ámbito es menester buscar la fecha de origen. El término ad quem no es seguramente posterior á Moisés, pues ningun indicio aparece de época posterior en todo el cuerpo de la Tabla. En ninguno de los tres miembros se nombra personaje alguno, ni pueblo, ni hecho histórico posterior á la época mosaica. Pero hay más: la situación histórica reflejada en la Tabla, es mucho más antigua. En efecto, en el primer miembro el escritor no va más allá del tercero ó cuarto grado despues de los hijos de Noé. De los descendientes de Gomer nombra tres que debieron ser ó hijos inmediatos ó descendientes muy próximos del mismo, y esto aunque los nombres de Ascenez, Riphat y Togorma signifiquen no personas sino pueblos: no es natural que el escritor diera aquí un salto á gran distancia, pues no le da en ninguno de los casos restantes que pueden comprobarse y son muchos, v. gr. en los sucesores de Sem y de Cam. Y á la verdad, si lo diera, no podría detenerse en la enumeración de solos tres pueblos, por ser evidente que muy en breve sucedería con la posteridad de Gomer lo que con las demás de la Tabla, que al cabo de no muy largo plazo

([1]) *Comment. in Gen.*, p. 299.

([2]) En el primer pasaje se intercala en dos rasgos la vida de Henoc: y en el segundo la de Lamec el cainita, siendo así que las secciones en su conjunto son simplemente genealógicas.

([3]) *In Gen.* p. 299.

([4]) En realidad la época reflejada y la data del documento *original* coinciden; pues es claro que el *primer* autor retrata su propia época.

se dividieron en numerosas agrupaciones. Menos todavía puede admitirse salto semejante á época reciente en el segundo miembro; porque si bien aquí enumera mayor número de grados ó escalones genealógicos sucesivos, el punto ó fecha histórica en que deja lo mismo á los descendientes de Cus y de Mizraím que á los de Phut y Canaán, es anterior, con mucho, á la época mosaica. Solo dos miembros se añaden por regla general á la sucesión de cada hijo de Cam, exceptuando solamente á Nemrod y á los filisteos, pero también es evidente que ambos términos son anteriores á Moisés. Por lo que hace á los cananeos, aunque enumera largamente la posteridad de Canaán, los deja ocupando sus respectivas regiones en época anterior á Abrahán, pues al señalar los límites de las tribus cananeas supone existentes las cinco ciudades de la Pentápolis (v. 19).

Del tercer miembro no es menester hablar: este es el grupo cuyas genealogías describe con mayor precisión y donde eslabona mayor número de grados sucesivos; y sin embargo, aun aquí no pasa de la sexta generación: Sem, Arfaxad, Sale, Heber, Jectán, los hijos de éste. Comparando este sexto grado con el mismo en la genealogía directa de Sem á Abrahán (11, 10 sigg.), los hijos de Jectán son contemporáneos de Faleg, muy anterior á Abrahán. Es pues muy probable que la situación geográfico-histórica de los pueblos precedentes de Noé reflejada en la Tabla no solo no es posterior á Moisés, sino muy anterior á su época. A alguien ocurrirá tal vez que siendo Moisés el autor del Génesis era natural que tratara de presentar en la Tabla la situación del mundo en la época mosaica. Sin duda que por formar la Tabla parte de la historia genesíaca, el autor de este libro, Moisés, pudo completar hasta su tiempo las noticias que el documento le daba de época más antigua como acabamos de ver; sin embargo, el análisis de la pieza nos hace ver que no lo hizo: la investigación que hemos practicado para fijar el término ad quem no solo nos ha hecho ver que la situación reflejada en la tabla alcanzaba, empezando por los hijos de Noé, hasta la época de Faleg, sino también que ó se detenía allí sin pasar más adelante, ó seguramente no llegaba á la época de Abrahán. En efecto, los datos concretos más recientes son los relativos á Nemrod, á los límites de la región ocupada por los cananeos, y á la continuación de la genealogía de Sem hasta los hijos de Jectán: los demás datos son todos más antiguos. Cuando nombra personas, se detiene en la tercera generación de los hijos de Noé; y cuando designa pueblos, aun en aquellos que más por menudo describe, como son los cananeos, le fecha de referencia es anterior á Abrahán. La determinación del término *a quo* es sencilla despues de la investigación que precede. Esta nos ha dicho á dónde puede llegar á lo sumo la Tabla: pero notemos ahora que ésta ni siquiera habla de la fundación del imperio egipcio, porqne si bien nombra á Mizraím y á varias tribus que de él procedieron, nada dice en particular de la fundación del reino de Egipto, como de los de Asíria y Babilonia.

¿Cuál será la causa de proceder tan extraño? ¿Por qué Moisés no describe los origenes de esta monarquía de tanto interés para sus lecto-

res? El motivo debe ser que la situación geográfico-etnográfico-histórica descrita por Moisés en la Tabla *no llega* á esa época. Hay pues, fundamentos para admitir que la Tabla etnográfica no alcanza los origenes del Egipto como imperio, si no es indirectamente en los primeros descendientes de Mizraim anteriores á Menes ([1]); y todo induce á creer que Moisés en la Tabla etnográfica solo se propuso presentar un como mapa etnográfico-histórico, donde no en un libro ó narración, sino en un cuadro sinóptico, pusiera á la vista de los lectores la descripción abreviada de la nueva humanidad en la coyuntura misma ó época histórica que va á espirar para dar principio á la historia particular del pueblo hebreo: época no muy distante de la dispersión y vecina al advenimiento de Abrahán. Claro es que por el hecho mismo de enumerar v. gr. las regiones ocupadas por yectanidas y cananeos da á entender que estos pueblos están ya de asiento en ellas, y, en consecuencla, que la época reflejada en el conjunto de la Tabla no solo es posterior á la dispersión, sino al acantonamiento de cada raza en su región respectiva. La misma conclusión sugieren los datos sobre la fundación de los imperios de Babilonia y Asiria, los cuales suponen transcurrido un lapso de tiempo después de la disolución de la tribu única postdiluviana. Nemrod en efecto extiende su imperio sobre cuatro ciudades que se suponen ya fundadas; y como la fundación de Babilonia en calidad de primera ciudad edificada despues del diluvio ocasiona la dispersión, las otras tres son evidentemente posteriores á este acontecimiento. Por eso fijamos la época de la Tabla entre la dispersion y Abrahán, no lejos de la edad de este Patriarca.

Tal vez alguien hallará contradictorios los datos relativos á cananeos y egipcios cuando suponemos que mientras aquellos ocupan ya la Palestina, los egipcios todavía no han constituido su monarquía. ¿Cómo puede admitirse semejante suposición cuando todo el mundo conviene en la remotísima antigüedad del imperio egipcio? Pero la solución no es dificil: es verdad que el Egipto aun como imperio es antiquísimo; pero ¿por qué no puede ser todavía más antigua la instalación de los cananeos en Palestina que la fundación de.la monarquía egipcia cuando Moisés enumera especialmente entre los hijos de Canaán á Sidón y á Amorreo, de los cuales el primero es el fundador de Sidón en Canaán ó Fenicia, y los amorreos en tiempo de Abrahán se han hecho célebres por su perversidad? Además, Moisés hace notar en Núm. 13, 23 que Hebrón, ciudad cananea, « es siete años más antigua que Tanis ».

De lo expuesto es facil inferir la naturaleza de las fuentes que Moisés empleó para su Tabla. Desde luego para edades tan remotas hubo de servirse de documentos antiquísimos, pues solo estos podían sumi-

([1]) Dillmann, aunque rechaza la opinión que coloca el origen de la Tabla en 538, pretende sin embargo que el silencio sobre Amalec, Rafaim etc. es debido á que estos pueblos habían desaparecido antes de la época del autor (*Die Genesis*, p. 166). Pero como omite igualmente otros pueblos que seguramente no habían desaparecido, el argumento es nulo.

nistrarle los datos indispensables para el trazado del cuadro. ¿Qué documentos ó fuentes fueron? En parte noticias trasmitidas por Abrahán cuando menos en lo respectivo á Caldea y Asíria y tal vez á los cananeos; con respecto á los camitas restantes y á los jafetitas las adquirió ó de los fenicios o de los egipcios. Por último en lo que toca á los semitas, eran tradiciones domésticas.

Como ya indicamos, divídese la Tabla en tres miembros: 1-5, historia de la posteridad de Jafet: 6-20, historia de la de Cam: 21-32, historia de la de Sem.

C) **La posteridad de Jafet, 1-5**

Vv. 1-4. « *Estas son la generaciones de los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet y les fueron engendrados hijos después del diluvio. Los hijos de Jafet: Gomer, Magog, Madai, Javán, Tubal, Mosoc y Tiras. Y los hijos de Gomer: Ascenez, Rifat y Togorma. Los hijos de Javán: Elisa y Tarsis, Cetim y Dodanim* ». Ya sabemos cuál es el método seguido constantemente por Moisés en el Génesis con respecto á la disposición de los materiales de su historia: con la vista fija en Abrahán y Jacob va desembarazándose en cada sección primero de aquellos elementos que no están directamente enlazados con su objetivo, dejando para el fin aquellos otros que ofrecen ese enlace. Fiel á su método, deja en la Tabla para el último lugar la posteridad de Sem y se desembaraza primero de las de Jafet y Cam. Entre estos dos, elige primero á Jafet siguiendo el orden inverso al que suele seguir cuando nombra á los hijos de Noé. La razón debió ser porque geográfica é históricamente hablando los jafetitas fueron los que menos contacto tuvieron con Israel. Ya dijimos no ser probable que Jafet tuviera más hijos; como también que estos siete nombres designan no pueblos, sino personas. No fundamos esta afirmación en el significado del verbo ילד que indudablemente puede aplicarse también á generación mediata; sino en el hecho de que respecto de Sem sabemos que los enumerados como hijos suyos lo son por generación inmediata, y también en que de los hijos de Jafet se dice engendraron á otros, y el sujeto del verbo ילד siempre es una persona. Es tarea

casi imposible determinar no ya con certitumbre, sino ni aun con sólida probabilidad la correspondencia exacta entre los nombres mosaicos y los pueblos que se les asignan. Así mientras unos colocan á los descendientes de Gomer sobre el Ponto Euxino ó Mar Negro, identificándolos con los cimerios, otros les hacen habitar el centro del Asia menor, la Galacia. Igualmente mientras á Tiras ó sus descendientes ponen unos al lado de los cimerios, también sobre el Ponto Euxino, identificándolos con los tracios; otros les señalan sus sedes en Cilicia. Lo mismo sucede con Mosoc. Dirémos brevemente lo que Josefo escribe en sus Antigüedades (1), pues Josefo pudo conocer mejor que nadie las tradiciones hebreas sobre la posteridad de los hijos de Noé, y á Josefo han seguido los escritores más distinguidos que han tratado el presente argumento.

Los hijos de Jafet dice, ocuparon sus regiones respectivas empezando por los montes Tauro y Amano, llegando en el Asia hasta el Don, y en Europa hasta Gades ó Cádiz. Gomer habitó la Galacia, Magog la Scitia y de él proceden los escitas; Madai ocupó la Media, dando origen á los medos, de los cuales bajo la denominación de Madai ocurre mención en 4 Reg. 17, 6; 18, 11; Is. 13, 17; 21, 2: Jerem. 25, 25 (2). A Javán cupo en suerte la Jonia y es el padre de los jonios. Tubal dió su nombre á los tobelos ó iberos, bien sean los del Cáucaso, bien los de España. Mosoc ó Mesec á los capadocios; Tiras á los tracios. Siguen los hijos de Gomer: Ascenez es el padre de los ascanios ó Reginos entre Armenia y Capadocia: Rifat de los paflagonios al sur del Ponto Euxino, Togorma de los frigios. Los hijos de Javán: Elisa el tronco de los eolios, y Tarsis de los tarsenses; Cetim de los citios ó cipriotas. De esta primera isla ocupada por Cetim se derivo el nombre כִּתִּים á todas las islas y regiones marítimas. Dodanim es omitido por Josefo: los alejandrinos leyeron en su lugar Rodanim identificándolos con los rodios. No puede negarse que la vecindad

(1) Lib. 1, cap. 6.
(2) En los monumentos asirios *Mada-ai* y *Mata-ai*.

y analogía de habitación corresponden á la proximidad en que son colocados en la lista por Moisés.

V. 5. « *Entre estos fueron distribuidas las islas de las gentes por sus regiones propias, cada uno según su lengua, según sus estirpes en sus naciones propias* ». El v. 5 da la cláusula sumaria de 2-4. « Islas de las gentes » son llamadas por los hebreos las regiones occidentales en general. El motivo de la denominación es porque en sus principios la repoblación de la tierra por esas regiones solo se extendió naturalmente á los países más próximos y de más facil acceso, y por lo mismo á las regiones marítimas que en hebreo son llamadas אִיִּם

D) **La posteridad de Cam, 6-20**

Así como los hijos de Jafet se extendieron del Tauro hacia el occidente, así los de Cam ocuparon las regiones del mediodía partiendo del mismo origen. Vv. 6. 7. « *Y los hijos de Cam fueron Cus, Mizraím. Phut y Canaán. Y los hijos de Cus Seba, Hevila, Sabta, Regma y Sabteca. Y los hijos de Regma Scheba y Dedán* ». De Cus y Mizraím proceden los etíopes y egipcios. Los primeros llamados también cuseos ó cusitas ocuparon la región superior del Nilo en Africa; y la parte meridional y central de Arabia hasta el golfo pérsico, « cabalgando, dice Josefo, sobre el mar Rojo ». Por eso, añade, los judíos llamaban á Egipto *Mestre* y á los egipcios *mestros* = *Mizraím, mizraítas*. Phut ocupó el Africa occidental: Canaán el país de este nombre. Los hijos ó descendientes de Cus se repartieron las diversas provincias de la Etiopía.

Vv. 8-12. Suspendiendo por un momento la descripción genealógico-geográfica, Moisés hace un paréntesis ó digresión histórica, ó mejor histórico-geográfica, para comunicarnos noticias de inestimable valor sobre los orígenes de las primeras monarquías de la tierra. « *Y Cus engendró á Nemrod; éste fué el que empezó á ser poderoso en la tierra. El mismo fué gran cazador ante el Señor; por eso suele decirse: cazador valiente delante del Señor como Nemrod. Y el principio de su imperio fué Babilonia, Erec, Acad y Calne*

en el país de Senaar. De esta tierra salió (después) *para Asur y fundó á Nínive y á Rehobot-Hir y á Cale y á Resen entre Nínive y Cale: ésta es la gran ciudad* ». Como ya en el v. 7 enumeró Moisés los hijos de Cus, no se vé claro si al decirse en el v. 8 que también Nemrod fué engendrado por Cus, se trata de generación inmediata ó solo mediata. Algunos intérpretes heterodoxos, explicando el verso de generación inmediata, pretenden descubrir desacuerdo entre ambos versos: porque cerrado ya en el v. 7 el número de los hijos de Cus, se habla nuevamente de otro hijo distinto en el 8; de donde infieren que en éste escribe diverso autor que copia tradición diversa. Para resolver la objeción algunos católicos quieren explican el verbo ילד de generación *mediata* y tanto más se creen autorizados á esta explicación cuanto que no parece probable que un hijo inmediato de Cus fundara ya un imperio que apenas podría tener otros súbditos que miembros de su familia. En rigor no habría dificultad en admitir la generación inmediata: Moisés fiel siempre á su método de eliminar los elementos subalternos para quedarse con el principal cuya historia especial se propone comunicarnos, después de haber enumerado en el v. 7 los hijos restante de Cus, continúa en el v. 8: « *también* engendró Cus á Nemrod, el primero de los potentados de la tierra ». Admitiendo como lo insinúa el texto, que Nemrod nació el último entre los hijos de Cus: si por otra parte fundó su imperio en edad madura, bien pudo haberse multiplicado notablemente su raza para ese tiempo; tanto más cuanto que no hemos de imaginar aquellas monarquías como las actuales. Moisés describe primero las cualidades de Nemrod, « cazador vigoroso (de fieras sin duda) delante del Señor », de donde manó el proverbio: « cazador vigoroso como Nemrod delante del Señor ». La expresión: *delante del Señor*, agregada á un epíteto ó cualidad, expresa el superlativo de excelencia en esa cualidad. La de Nemrod en la caza fué tan excepcional que dió origen á un proverbio que se conservaba en tiempo de Moisés. Pasa luego éste á diseñar la carrèra ulterior de Nemrod: habituado á la caza de fieras, adquirió costumbres agrestes y violentas, empezando á tiranizar á los hombres:

esta es la idea que de Nemrod hace concebir el brevísimo retrato que de él se traza. El adjetivo גִּבּוֹר comparado con 6, 4 y combinado con el conjunto de cualidades de Nemrod, excita naturalmente esa idea; y tal es en efecto la interpretación común de este pasaje. El nombre de Nemrod no se ha descubierto en los monumentos asiro-babilónicos: los intérpretes y críticos modernos le identifican con el gigante Gilgamesch de las fábulas primitivas de Caldea ([1]). El principio de su imperio, fué, dice Moisés, Babilonia: es natural; pues verémos en el cap. 9 cómo ésta fué la primera ciudad edificada después del diluvio. Por eso Josefo y la tradición judía hace á Nemrod el caudillo de los fabricadores de la torre. Pero los dominios de Nemrod comprendían además á Erec, Acad y Calne, ciudades todas tres lo mismo que Babilonia, situadas en la Caldea, en las llanuras de Senaar. Babilonia, en hebreo Babel, es la *Babilu* de las inscripciones cuneiformes: Erec es *Uruc*, hoy Warka; Acad, *Agade;* Calne corresponde á *Nippur* ó Niffe. El imperio fundado por Nemrod estaba comprendido dentro de los límites de la Caldea.

A continuación describe Moisés el origen de otro grande imperio, el asirio. Pero no es facil descubrir desde luego el verdadero sentido del v. 11. La Vulg. y con ella S. Jerónimo en sus Cuestiones hebreas hacen á Asúr sujeto del verbo *egressus est*, como si se tratase de un guerrero extraño á la familia de Cus y muy posterior á ella, que salió del imperio de Caldea fundado por Nemrod, para fundar á imitación de éste, otro nuevo imperio septentrional; y así interpretaron el pasaje los escritores de la edad media. Pero esta explicación está sujeta á graves dificultades: este Asúr parece debería ser el mismo que el del v. 22, pues ni aquí ni allí se descubre nota alguna de distinción; y si así es, ¿cómo Asúr, semita, pudo salir de Caldea habitada por camitas? Y si es diverso y camita, además de la confusión consiguiente del texto, resulta que los asirios serían camitas contra el testimonio expreso de Moisés 10, 22. En el día la

([1]) El poema ó epopeya de Gilgamesch puede verse en su original y versión francesa en Dhorme, *Choix*... p. 183-325.

generalidad de los intérpretes hace á Asur אשור nombre de región, Asiria, siendo el sujeto del verbo *salió* el mismo Nemrod; el cual, despues de establecido su imperio en Caldea, salió para Asiria, es decir, invadió la región ocupada ya por los asirios existentes allí en forma de nación para este tiempo. Esta explicación, además de no hallar dificultad gramatical, pues facilmente pudo desaparecer la ה local de אשורה, está más en armonía con el contexto inmediato; pues al llamar el v. 10 *principios* del imperio de Nemrod á la región caldea, indica con suficiente claridad y hace esperar un crecimiento posterior del mismo, que es el relatado en el v. 11. La gran semejanza entre la cultura y religion asiria con la cultura y religión babilónica es una confirmación de los datos bíblicos: los introductores del culto y civilización que los monumentos descubiertos en Asiria manifiestan como propios de los asirios, fueron sin duda los caldeos. Uno de los rasgos más característicos de esa cultura es la materia y estructura de los edificios, templos y palacios: aunque en la región de Nínive abundaba la piedra, las grandes construcciones asirias son de ladrillo, material de construcción caraterístico de los babilonios, como lo verémos en el cap. 11.

En Asiria fundó Nemrod á Nínive, á Rehobot-Ir, á Cale y á Resen, esta última entre Nínive y Cale. Nínive, en los monumentos cuneiformes *Ninua*, es hoy un inmenso campo de ruinas en las inmediaciones de Mosul, á las márgenes del Tigris. A Rehobot-Ir hacen muchos población distinta de Nínive, y ya esta opinión era profesada por escritores muy antiguos, aunque S. Jerónimo no la aprueba, diciendo que no se trata de ciudad distinta, sino de *las plazas* de la ciudad: *plateas civitatis* (1). Lo más cierto parece que era una especie de ensanche ó arrabal, adornado de plazas y parques: « pars urbis maximae Ninive, plateis et viis latissimis insignis » (2). Tal vez tampoco Cale y Resen son más que arrabales de Nínive, aunque algunos quieren ver á una y otra en los nombres Kalah y Risini de las inscrip-

(1) *Quest. hebr.* sobre 10, 11 sigg.
(2) Riess, *Atlas biblicus* (2ª ed.) p. 21.

ciones ([1]). Respecto del inciso con que termina la descripción: haec est civitas magna: *ésta es la gran ciudad*, el texto parece aplicarlo á Resen, no á Nínive, y así entiende el pasaje Vigouroux ([2]); pero los mejores críticos é intérpretes lo explican con mucha mayor probabilidad de la misma Nínive; y el texto mismo lo confirma, pues presenta á Nínive como la población más importante de todas y no es probable existieran á la vez dos grandes centros á tan breve distancia. Si según hemos dicho, Cale, Rehobot-Ir y Resen solo eran una ampliación del núcleo formado por Nínive, este nombre comprendería todo el conjunto, sin que haya dificultad en el demostrativo de proximidad inmediata: *ésta*. El pasaje de Jonás 1, 2 es una nueva confirmación de la exegesis propuesta: en este pasaje se aplica á Nínive el mismo calificativo de *la gran ciudad*.

Vv. 13. 14. « *Y Mizraím engendró á los ludeos, anameos, libios y naftueos: á los patrusos, caslueos (de quienes procedieron los filisteos) y á los caftureos* ». La forma plural (ים) de todos estos nombres es un indicio de que designan pueblos ó agrupaciones, no personas. De ellos dice Josefo que apenas nos ha quedado otra noticia que la de sus nombres. Sus asientos deben colocarse en el Africa septentrional y occidental. Los *Lehabim* parecen ser los libios. Como derivación de los *caslueos* son nombrados los *filisteos*, siendo así que nada se dice de las derivaciones á que los demás descendientes de Mizraím dieron lugar. Esa nota indica la importancia de los filisteos para el autor de la Tabla; y como por otra parte los filisteos no aparecen en primera línea hasta la época de los últimos Jueces y los primeros Reyes, podría creer alguno que la advertencia es glosa posterior. No obstante, ya en Éxodo 13, 17 Moisés hace notar que á la salida de Egipto Dios no quiso llevar inmediatamente á su pueblo á Canaán para que « no se encontrara con los *filisteos* y se acobardara », prueba clara de que ya en tiempo del Éxodo eran los filisteos un pueblo aguerrido y poderoso, pudiendo por lo mismo ser mencio-

([1]) Ibid. Tab. 4.
([2]) *Bibl. et decouv.* 1, 349.

nado especialmente por Moisés, como rama posterior de una de las tribus camitas de Mizraím. Hay más: los filisteos ó palestinos פְּלִשְׁתִּים aparecen ya como nación separada y de importancia en la historia patriarcal (Gen. 10 y 24): su origen es, pues, antiquísimo.

Vv. 16-19. « *Y Canaán engendró á Sidón su primogénito y á Het. Y al jebuseo, al amorreo, gergeseo, heveo, araqueo, sineo, arvadeo, zamareo y ematita. Después se dividieron las estirpes de Canaán. Y fué el término del cananeo desde Sidón en direccion á Gerara, hasta Gaza: y en dirección hacia Sodoma, Gomorra, Adama y Seboím hasta Lesa* ». Pasa ya Moisés al 4° hijo de Cam, el menor de todos (10, 6) pero de cuya posteridad hace descripción tan prolija y detallada por haber sido el objeto de la maldición de Noé y ser su país el prometido á Israel. No se ve claro si los once nombres que designan la posteridad de Canaán representan todos á los hijos inmediatos, del célebre hijo de Cam, ó si designan pueblos. Desde luego Sidón, llamado el *primogénito*, y Het, son personas; pues á un pueblo no pueden llamársele con propiedad *primogénito*, mucho menos á una ciudad, como pretende Lenormant (1). Pero los que siguen, todos terminan en י. que es la desinencia propia de los nombres gentilicios en la lengua hebrea, dando así sólido fundamento á la conjetura de que el escritor designa con ellos no personas singulares sino pueblos, pues sería muy extraño que nueve hijos de Canaán llevaran nombres terminados en la misma letra. No obstante, el último inciso del v. 18: « y *después* se dividieron los linajes ó tribus de Canaán », que sigue inmediatamente á la enumeración dicha, parece dar á entender que de los enumerados tomaron su origen los pueblos cananeos. La explicación debe ser no que « fueron dispersos ó disueltos por los israelitas » como quiere Bohlen; sino que Moisés hace distinción entre los pueblos en su primera formación y en su desarrollo ulterior.

El v. 19 señala con precisión los límites de la población cananea. Moisés los determina trazando dos lí-

(1) « Sidon son premier-né, c'est-à-dire, *la ville* de Sidon, première métropole des Phéniciens » *Hist. anc. de l'Orient*, 1, 273.

neas que parten ambas de Sidón, la una á Gerara, la otra á la Pentápolis ó el mar muerto. Como Gerara era una ciudad situada en el extremo meridional de Palestina junto al Mediterráneo ó mar grande, la primera línea recorre lo largo del litoral desde Sidón hasta cerca de Egipto; pero no llenaban los cananeos toda esa longitud sino algo menos, no pasando de Gaza al N. de Gerara. La segunda línea determina, aunque con alguna vaguedad, la anchura del país cananeo que se terminaba por el Oriente en Lesa, población sita cerca y al N. del mar muerto. Pero no deja de quedar alguna indecisión sobre los límites trazados. La indecisión consiste en que si bien por la parte del mediodía se determina la anchura que está medida por la distancia entre Gaza ó el mar y Lesa ó el Asfaltites, no se ve si esta amplitud ha de entenderse con igualdad por toda la longitud del país, aunque parece lo más obvio. La mención expresa de cuatro ciudades de la Pentápolis como término de la vía de Sidón hacia el mar Rojo, parece claro indicio de que la Tabla se refiere á época anterior á Abrahán; pues de lo contrario, debiera designarse como término no las ciudades sino el mar muerto que las reemplazó en aquel punto. V. 20. « *Estos son los hijos de Cam por sus linajes segun sus lenguas en las tierras de ellos entre sus gentes* ». El v. 20 es la cláusula del 2º miembro 6-19.

E) **La posteridad de Sem, 21-32**

Vv. 21-23. « *En cuanto á Sem, también fué concedida posteridad á éste, padre de todos los hijos de Heber, y hermano mayor de Jafet. Los hijos de Sem son Elám, Asúr, Arfaxad, Lud y Aram. Y los hijos de Harám Hutz y Hul, Geter y Mas* ». La construcción gramatical del v. 21 es extraña, y semejante á la de 4, 26. Consiste en construir en caso recto el demostrativo de aposición cuando el sujeto de referencia está en caso oblicuo, es decir, precedido de prefijo: לשם גם הוא en lugar de גם לו. En este epígrafe del tercer miembro Sem es designado con el doble calificativo de « padre ó tronco de todos los hijos de Heber », y hermano *mayor* de Jafet. El primero indica la importancia de la tribu he-

berita entre toda la posteridad de Sem, y cómo el nombre de heberitas ó hebreos en su concepto primitivo y más amplio designa no solo á los hebreos ó israelitas sino también á los jectanitas y á otros; aunque más tarde, con Abrahán, quedó vinculada la denominación á solos los hebreos que la conservaron, habiéndola perdido los demás. Gran gloria de los abrahamidas ó hebreos es traer su origen de Sem, el depositario del pacto y promesa mesiánica hecha en el Paraíso al linaje de la mujer. El segundo calificativo ofrece alguna dificultad; el adjetivo *mayor*, גדול viene inmediatamente después de Jafet y en consecuencia parece afectar á éste, no á Sem; de donde se inferiría ser Jafet el mayor de los hijos de Noé. Así lo creen muchos modernos, pero no parece probable; pues cuantas veces se enumeran juntos los hijos de Noé, otras tantas es colocado el primero Sem. Verdad es que también lo suele estar el segundo Cam, y sin embargo en 10, 24 el texto lo llama expresamente el *menor* de los tres; adémas, el ser nombrado aquí el primero Sem puede ser por su dignidad de progenitor de Abrahán. No obstante, de Sem jamás se dice que sea menor que Jafet en texto que no admita duda; y además en las bendiciones de Noé, Sem se lleva la mejor parte, lo que no parece poder fundarse en otra razón que la de su primogenitura; pues en la acción de cubrir á Noé su padre, toma parte al igual con él su hermano Jafet (1). Cinco son los hijos que el texto señala á Sem: Elám, Asúr, Arfaxad, Lud y Arám, los cuales designan evidentemente *personas*, pues inmediatamente en el v. 24 y siguientes se continúa la genealogía por individuos siendo Arfaxad uno de ellos, y lo mismo en 11, 10-26, aunque esto no impide que los mismos nombres designen en sus respectivas posteridades los pueblos formados por ellas. Elám es el padre de los elamitas, Asúr de los asirios, Lud de los lidios, Arám de los arameos subdivididos después en orientales y occidentales. Pasando á la pos-

(1) De suyo la trasmisión de las prerogativas patriarcales no estaba vinculada precisamente á la primogenitura (véase el cap. 27); pero ordinariamente, y si no intervenía en el primogénito algo que disgustara gravemente al padre, las prerogativas dichas iban unidas al mayorazgo.

teridad de los hijos inmediatos de Sem, nada dice el texto de la de Elám, Asúr y Lud, ocupándose solo de la de Arám y Arfaxad. Los descendientes de Arám son cuatro: Hutz y Huls, Geter y Mas. De Hutz procedió, á lo que parece, Job. Pero tampoco en la línea de Arám pasa Moisés más adelante, y se da prisa á describir la de Arfaxad, que es la que le ha de conducir á Abrahán; por eso añade en ella varias generaciones, aunque no llega, como ya vimos, á Abrahán quedándose cuatro ó cincos escalones atrás.

Vv. 24-29. Arfaxad, los Heberitas y los Jectanitas. « *Y Arfaxad engendró á Sela; y Sela engendró á Heber. Y Heber engendró dos hijos: el nombre del uno Faleg, porque en sus días fué dividida la tierra; y el nombre de su hermano Jectán. Y Jectán engendró á Almodad, á Salef, á Hazarmaret, á Jera, á Hadoram, á Uzal, á Digala, á Obal, á Abimeel, á Scheba, á Ofir, á Havila y á Jobab: todos estos hijos de Jectán* ». Moisés dejando á un lado la posteridad de Arfaxad y Heber por Faleg, para ocuparse de ella en el cap. siguiente, pues es precisamente la que le ha de conducir á Abrahán, se extiende en la de su hermano Jectán pagando este tributo á la afinidad de sangre: los Yectanitas son los más allegados á los abrahamidas entre todos los semitas. — V. 30. « *Y fué la habitación de estos desde Mesa en dirección á Sefar, el monte oriental* ». Está situada Mesa á orillas del golfo pérsico: y desde allí hasta el monte Sefar deben buscarse los países ocupados por los yectanitas. Pero qué monte es este? En el libro de los Números Balán dice en su Maschal que Balac le había llamado de « los montes de Oriente »; indudablemente están situados estos en la cordillera de Galaad, frontera entre Palestina ó Siria y Mesopotamia: la región ocupada por los yectanitas corre según eso, del golfo pérsico á Galaad, recorriendo el N. de la Arabia. — Vv. 31. 32. Cláusula del tercer miembro y de toda la Tabla etnográfica. « *Estos son los hijos de Sem por sus linajes según sus lenguas en sus tierras entre sus gentes. Estos son los linajes de los hijos de Noé según sus generaciones entre sus gentes; y de ellos fueron repartidas las gentes en la tierra despues del diluvio* ». El v. 31 cláusula del miembro perteneciente á Sem no ofrece dificultad particular. El 32

cláusula de la Tabla entera, es una confirmación del proposito de Moisés tanto de comprender todas las gentes que poblaron la tierra, como de detenerse en una fecha remotísima, la que siguió próximamente al diluvio con la primera formación de naciones propiamente tales.

F) **La Tabla etnográfica y la crítica heterodoxa contemporánea**

Aunque hemos hecho ya algunas indicaciones sobre los diversos pareceres de la crítica con respecto á la Tabla etnográfica, creemos no obstante oportuno ampliar este argumento atendida la excepcional importancia de esta sección genesíaca. La crítica heterodoxa extiende á la Tabla etnográfica las aplicaciones de la hipótesis documental, admitiendo, como en la historia del diluvio, un doble documento original P y J ó JE cuya combinación dió por resultado la Tabla en la forma en que aparece en el Génesis. A P deben adjudicarse 1-7. 20. 22. 23. 31. 32: el resto reconoce diverso origen. Los argumentos que persuaden la primera parte son: α) P no pudo menos de mostrar en alguna parte de su relato la importancia que concedía á los tres hijos de Noé como vástagos primarios de la nueva humanidad postdiluviana; y de no hacerlo, como no lo hace, en 11, 10 sigg. preciso era lo ejecutara en la Tabla. β) Y en efecto la estructura de la sección, donde propuestas primero las noticias genealógicas referentes á Jafet y Cam, se viene en último lugar sobre Sem para continuar por él la historia posterior, revela el método característico de P, consistente en eliminar las ramas accesorias para quedarse con la principal, donde quiera que ocurre una genealogía primaria distribuida en ramas accesorias. γ) Occurren además en los vv. 1. 20. 31. 32 las fórmulas clásicas de incoación y cláusula empleadas por P.

Pero lo restante del fragmento es ageno al documento P: 8-12 se introduce un nuevo hijo de Cus no mencionado en el v. 7 agregándose además su historia, rasgo completamente ageno á los hábitos de P. Quién sea el nuevo es-

critor lo demuestran el nombre divino יְהוָה y ילד en vez de הוליד. Como este mismo verbo occurre en la forma kal (ילד) igualmente en 13-19, también este miembro debe referirse á J. De la misma fuente se deriva 26-30 donde además de יָלַד (26), y בֹּאֲכָה (30) la inclusión de חוילה (29), en la posteridad de Sem, siendo así que P le hace cusita (v. 7), no permite otra derivación. Por otra parte con 26-30 se enlaza 25 y 21; así, pues 8. 10-19. 21. 25-30 constituyen fragmentos del documento J que complementan la base 1-7. 20. 22. 23. 31. 32 suministrada por P, para presentar la Tabla en su forma actual. ¿Se limitaban P y J á los fragmentos utilizados por el Redactor, ó daba cada uno por cuenta propia una Tabla completa más o menos reducida? Posible es que P diese algunas noticias sobre Canaán y recíprocamente J sobre Jafet (1).

En cuanto á la data cronológica de la Tabla, concluye la objeción, puesto que es un compuesto de P y J, su antigüedad, aun con respecto á las fuentes, no va más allá de la época de dichos escritores. Los críticos de la escuela de Wellhausen que hacen á P contemporáneo ó posterior al cautiverio de Babilonia, señalan como fecha de origen la época medo-persa. Dillmann refuta expresamente esta opinión haciendo ver lo infundado de los argumentos en que se apoya. Consisten estos en que los nombres con que en la Tabla se designa sobre todo á los hijos de Jafet están tomados de Jeremías y Ezequiel; y sin embargo en la Tabla no aparecen los nombres פָּרַס מִנִּי con que en esos Profetas se designan la Persia y la Armenia, mientras ocurren otros como סבתכא, רִיפַת, תִּירָס desconocidos fuera de la Tabla, de donde concluye Dillmann que ésta es algunos siglos anterior al cautiverio. Por otra parte, sin embargo, tampoco puede atribuirse al documento una antigüedad superior al primer milenario antes de la era cristiana, pues omite á Amalec, Rafaím y otros semejantes, sin duda porque ya estos pueblos habían desaparecido cuando se redactaban las fuentes (2).

De estas opiniones sobre la composición y antigüedad

(1) Dillmann p. 163. 164; Holzinger p. 93.
(2) Dillmann p. 166.

de la Tabla se infiere fácilmente cuál puede ser el juicio de los mismos escritores sobre el valor histórico de la sección. Aunque derivada de tradiciones antiguas, á lo que parece de origen fenicio, pues conoce el Septentrión como el Mediodía, y abraza las razas adyacentes al Mediterráneo, no representa sin embargo la transmisión de memorias fidedignas y exactas de edades vecinas á la cuna de la humanidad, como inaccesibles á la historia y envueltas en tinieblas: los recuerdos históricos de época tan remota se habían extinguido mucho antes que se escribieran los documentos de que está compuesta la Tabla ([1]). Representa más bien una construcción artificial, en la cual, bajo la forma de derivación genealógica á partir de tres progenitores primordiales, la leyenda se esforzó por presentar en un cuadro sinóptico los vínculos de hermandad que enlazan á las diferentes razas del género humano, sirviéndose á ese fin de las denominaciones gentilicias de cada raza, las cuales son personificadas en otros tantos personajes que se suponen sus progenitores respectivos. Ni los pueblos se han formado jamás por derivación simplemente genealógica de un tronco; ni occurre tampoco en las tradiciones y memorias de la antigüedad la reducción del género humano á tres progenitores primordiales ([2]).

He aquí las explicaciones que sobre la composición literaria, antigüedad y valor histórico de la Tabla etnográfica genesíaca circulan entre los escritores protestantes de más nota. Los católicos sostienen todos, claro está ([3]), la unidad del documento, su antigüedad ó mosaica ó premosaica, y su perfecto valor histórico. Los fundamentos son no solo la inspiración divina del fragmento como parte integrante de un libro canónico, sino también los argumentos históricos que prueban el origen mosaico del Pentateuco y la consiguiente autoridad y veracidad de las fuentes orales ó escritas de las cuales se sirvió Moisés para la historia genesíaca.

([1]) Id. p. 164. 165.

([2]) Dillmann ibid. 165. 167. A Dillmann como á riquísimo arsenal se remiten sobre este punto cuantos protestantes han escrito después de él. Véase Holzinger, Gunkel etc.

([3]) A excepción de los pocos que admiten leyendas en el Génesis.

¿Hay motivos especiales en la sección que nos ocupa, que nos fuercen á hacer una excepción? La única verdaderamente sólida sería la remotísima antigüedad de los acontecimientos á que la Tabla se refiere, como sobrado distantes de la época mosaica para que en esta pudieran aún conservarse memorias fidedignas de las cuales se valiera Moisés al componer la historia genesíaca. Pero presentando Moisés su Tabla como descripción histórica y real de la verdad objetiva, no hay razon alguna sólida para no aceptar su testimonio, como ya lo expusimos; y solo falta examinar el valor de las objeciones acumuladas por la crítica heterodoxa y que acabamos de expresar.

Empezando por la unidad literaria, las razones con que la impugna Dillmann no son eficaces. Reconoce este escritor, por ser patente, que la Tabla en su forma actual ofrece en su encabezamiento (v. 1), en su cuerpo central (vv. 5. 19. 20) y en su cláusula (vv. 31. 32) fórmulas que se armonizan perfectamente entre sí, de tal suerte que supuestas esas fórmulas resulta indudable que aun en la hipótesis de la pluralidad de documentos, cada uno de estos, además de los fragmentos utilizados por el Redactor y relativos á alguno de los hijos de Noé, contenía la genealogía completa en forma mas ó menos extensa. Si, pues, la Tabla en su forma actual responde exactamente en su medio y en su cláusula á lo que promete el encabezamiento, y recíprocamente el encabecimiento promete lo que despues da el resto de la descripción, tenemos que ésta presenta los caracteres todos de unidad de autor y de concepción que en ocasiones análogas nos obliga á excluir la pluralidad de uno y otro. ¿Por qué pues, dejando la unidad que los ojos descubren y la pieza nos impone, hemos de buscar unidades quiméricas en sustitución de la real?

La razón capital de ese recurso consiste en que el v. 8 introduce un hijo de Cus, Nemrod, desconocido, se dice, al autor de 1-7, Pero ¿no es mucho más obvio ensayar otra explicación en armonía con la unidad, por lo demás, innegable, del conjunto, si efectivamente la encontramos, que lanzarnos por la vía de combinaciones fantásticas? Y la explicación obvia está en el método ya conocido del autor del Génesis en los

casos en que se le ofrece una genealogía que consta de diversos miembros ó ramas. Consiste el método en echar por delante las ramas secundarias para quedarse con la principal cuando por una ú otra razón se propone darnos una información más detallada sobre uno de los miembros de la serie. Esto es lo que hace Moisés en 8-10 con respecto á Nemrod como hijo de Cus: descarta primero los demás hijos de este omitiendo á Nemrod en el v. 7 para hablarnos de él más de propósito en 8-10 como fundador del más antiguo de los imperios. Fuera de que tal vez Nemrod no es hijo inmediato de Cus, sino solo mediato; en cuyo caso, por una parte á causa de su importancia histórica Moisés no juzgó debía omitir las noticias que sobre él nos da en 8-10; y por otra no podía hacerlo al enumerar los hijos propiamente dichos de Cus, pues Nemrod no lo era. Las demás razones tomadas del nombre divino etc. valen muy poco, y no es posible darles importancia en frente de la unidad incontestable del conjunto.

Consecuencia de su unidad es ya su antigüedad. Si no hay razón para establecer el origen de la Tabla como una derivación de P y J, tampoco, y por lo mismo, la hay para colocar su fecha en la de los pretendidos documentos. Algo más valdrían los argumentos tomados de la omisión de Amalec y Rafaím si el motivo de la omisión fuera el señalado por Dillmann; pero el fundamento del silencio sobre Amalec y Rafaím es el que ya apuntamos: ambas razas son posteriores á la época de la Tabla. Es verdad que Amalec y Rafaím aparecen ya en tiempo de Abrahán; pero desde la época representada en la Tabla hasta la invasión de Codorlahomor, cuando Abrahán cuenta ya cerca de 100 años, bien pudieron derivarse nuevas ramas de las fundamentales enumeradas en la Tabla, pues median tal vez tres siglos.

Resta el examen de los argumentos contra la antigüedad. Dillmann partiendo del triple supuesto de la inaccesibilidad de la época noáquica al autor de la Tabla, de la imposibilidad histórica de la derivación de los pueblos por genealogía de progenitores conocidos, y de la falta de confirmación del proceso señalado en la sección genesíaca al

origen de las nacionalidades, concluye el caracter mítico (mito filosófico-histórico) del documento. ¿Pero es consistente la suposición? Claro es que si el primer origen de las fuentes se retrasa hasta el siglo 8. resulta sobrado grande la distancia á los acontecimientos para poder admitirse la fidelidad histórica en la transmisión de datos tan detallados. Pero no sucede lo mismo si el autor de la Tabla es Moisés y si para trazarla se sirvió de documentos contemporáneos, ó de noticias próximas á los acontecimientos, como ya queda expuesto. El axioma ó *postulado* sobre la imposibilidad de origen por derivación genealógica respecto de las nacionalidades, es seguramente plausible tratándose de nacionalidades modernas; pero no de las primeras nacionalidades ó estirpes como son las de la Tabla etnográfica. Dillmann no será de opinion que los focos de origen del género humano sean innumerables ó indefinidos: pues bien, basta que el foco sea único, según la Biblia, ó que lo sean en número exiguo para que la formación de las primeras nacionalidades fuera por estirpes: es lo más natural y obvio.

Por lo que toca á la falta de confirmación, sea lo que fuere de la verdad de ese aserto, es indudable que tratándose de las primeras nacionalidades, la razón nada encuentra en la descripción genesíaca que no sea perfectamente aceptable ;y no hay derecho á exigir semejante confirmación.

Finalmente y para terminar, haciendo abstracción del caracter inspirado de la Biblia y de los argumentos generales expuestos en la Introducción en favor del origen mosaico del Pentateuco, é insistiendo en los caracteres del documento mismo, su análisis hace descubrir en él todas las señales de una pieza antiquísima, pues la situación geográfico-etnográfico-histórica allí representada es indudablemente anterior á Abrahán, como ya lo hicimos ver. En consecuencia, lejos de descubrir en la sección indicio alguno de índole legendaria, por el contrario, suministra al crítico imparcial una nueva y valiosísima confirmación del valor rigorosamente histórico de la Tabla y de la data antiquísima del Pentateuco.

G) La Tabla etnográfica y la asiriología

En la Tabla etnográfica ofrece interés é importancia excepcional la breve perícope relativa á Nemrod. ¿Quién es Nemrod y cuál es el valor de la noticia que sobre este curioso personaje nos da la sección genesíaca 10, 1-32? A pesar de los grandes descubrimientos llevados á cabo en estos últimos años en Caldea y Asiria, no se puede hasta el presente señalar indicio alguno cierto para identificar su persona. Convienen todos los críticos é intérpretes en general en la exactitud con que la concisa descripción 8-10 presenta la situación del imperio caldeo en sus primeras edades, así como la circunstancia de su prioridad, juntamente con el imperio asirio, respecto de la monarquía egipcia. Generalmente se identifica á Nemrod con Izdubar ó Gilgamesch, aunque algunos han querido ver el nombre de *Nemrd* en el de *Mrduk*, tomando á *Ne* y *uk* como preformativa y terminación de una misma raíz. Mayer combinando la circunstancia de aparecer Nemrod como un gran cazador (de fieras) con la de su procedencia genealógica de Cus, hizo de Nemrod un Héroe legendario de la Lybia donde era frecuente el nombre *Nmrt*, nombre que llevan también antepuesto al propio varios soberanos egipcios de la dinastía 22. Mucho más obvio es, dadas las cualidades violentas de Nemrod descubrir en ese nombre analogía ó derivación de la raíz מרד.

Suscita entre los críticos heterodoxos serias dificultades la procedencia *camita* de Nemrod, siendo así que el teatro de su vida es el corazón de la Caldea. Pero estas dificultades nacen del falso supuesto que hemos oído formular á Dillmann sobre el origen de la Tabla etnográfica, al suponerla producto puramente artificial de edades recientes para explicar la fraternidad de las razas utilizando en la construcción de la Tabla como instrumento principal los nombres gentilicios de las diversas estirpes. Para el que admite el verdadero caracter de la Tabla etnográfica esa dificultad se desvanece facilmente; estamos asistiendo al primer desenvolvimiento de la humanidad postdiluviana poco después de la primera dispersión: ¿que extraño es

que, si bien la raza camita se propagó más tarde por las regiones meridionales, al principio estuviera todavía acantonada en el país mismo de Senaar, centro de esa irradiación más tardía? La misma dificultad extienden los mismos escritores, á los cuales se allegan irreflexivamente algunos católicos, á las tribus cananeas, que según la Tabla ocupan territorios semitas, y según la historia poco posterior hablan también idiomas semíticos. La clave de la solución es la misma, como es la misma la razón de la dificultad.

La historia profana, reconstruida merced á los datos que suministran los descubrimientos, lejos de contradecir, tiende por el contrario á confirmar en conjunto las indicaciones genesíacas. El Profesor Kyle arqueólogo y que ha estudiado con especialidad y sobre el terreno las antigüedades asiro-babilónicas resume así lacónicamente los resultados últimos de la ciencia sobre la civilización primordial de Babilonia: « según las investigaciones arqueológicas la civilización de Babilonia fué sumérica ó acádica; pero á la pregunta, quiénes ó qué fueron los acadios ó sumerios solo sabe responder que *no eran un pueblo semita* » [1].

2. La confusión de las lenguas y la dispersión, 11, 1-9

Nada más natural que el enlace de esta sección con la que precede: al fin de ella había dicho Moisés que de los tres hijos de Noé había procedido la repoblación de toda la tierra: era obvio preguntar: ¿cómo? ¿por qué vía? ¿con qué ocasión? La dispersión fué ocasionada por haberse frustrado el proyecto del edificio de la torre de Babel. Descendiendo los hombres de las primeras estaciones que ocuparon luego del diluvio en las cercanías del Ararat, hallaron la llanura de Senaar, donde de común acuerdo resolvieron edificar una torre altísima con el fin de hacerse célebres ante los venideros, y establecer un centro de unión que mantuviera su fuerza y la preservara de una dispersión que pudiera debilitarla. Dios intervino

[1] Kyle, obra cit. p. 196.

deshaciendo la obra, valiéndose de un medio eficaz que fué confundir la lengua de los constructores, de modo que no pudiendo entenderse, viéronse compelidos á desistir de la empresa siguiéndose luego como consecuencia natural la separación. Con respecto al origen del relato, Dillmann solo descubre un eco de tradiciones legendarias que tomando por base la celebridad que había adquirido Babilonia entre todas las ciudades del mundo antiguo por sus construcciones colosales, buscaron la explicación de aquella fama en el supuesto proyecto que ya los primeros pobladores de la Caldea habrían abrigado de construir una torre altísima que los hiciera famosos ([1]). Pero no hay razón para poner en duda la verdad histórica de un hecho cuya autenticidad, además de estar garantida por el testimonio de Moisés, apoyado á su vez en el de la tradición patriarcal, se veía confirmado por el nombre mismo que llevaba la región y la ciudad. El relato, pues, nos pone delante la continuación de la historia de la nueva humanidad, la cual de la sencillez agrícola primitiva (9, 20 sigg.), pasa á la cultura social y política.

A) **Ambito de las gentes dispersas**

¿Describe el pasaje la dispersión de la humanidad entera, ó solamente la de los hijos de Sem? Muchos intérpretes y críticos protestantes admiten que la dispersión aquí descrita es la universal, la misma que vimos largamente descrita en el capítulo 10; pero con el fin de descubrir una nueva prueba de la hipótesis documentista, pretenden registrar en la sección un *duplicado*, una de tantas *repeticiones*, indicio evidente de la diversidad de documentos y autores en 10, 1-32 y en 11, 1-9.

La crítica incrédula cree hallar numerosos argumentos que confirman la diversidad; sobre todo urge la contradicción que, á su decir, resalta en la causa que una y otra señalan para la dispersión; pues mientras para el documento P en el cap. 10 aquel suceso es un hecho natural y sencillo, efecto de la multiplicación del género humano que obliga á

([1]) *Die Genesis*, p. 203, 104.

sus miembros á dispersarse buscando habitaciones espaciosas, el autor de 11, 1-9 lo presenta como resultado de una intervención milagrosa y sobrenatural de Dios ([1]). Varios escritores católicos sobre todo modernos, parte para resolver esta dificultad, parte para explicar con más facilidad la formación de las lenguas después del diluvio, restringen el acontecimiento á la familia de Sem. De la dispersión general, dicen, hablóse ya largamente en el cap. 10: ¿á qué volver atrás en la historia y referir de nuevo hechos ya narrados? Además, añaden, todo el contexto de la narración parece manifestar se trata de una sola tribu y no muy numerosa, sin que aparezca indicio de pluralidad de agrupaciones correspondientes á los diferentes hijos de Noé, siendo así que en los capítulos que preceden el autor del Génesis está haciendo resaltar de continuo esa pluralidad. Por fin, á la sección 1-9 sigue la genealogía de Sem como cláusula natural del episodio que precede, sín que aparezca memoria de jafetitas ó camitas, exclusión que no se explica si el episodio de la torre es común á la humanidad entera. Ni es creible que desde Armenia y regiones próximas donde naturalmente debió establecerse la familia de Noé luego del diluvio, hasta las llanuras de Senaar, caminara compacta toda aquella multitud, sin dejar acá y allá en el largo trayecto intermedio, fragmentos que fueran desgajándose del conjunto. Y á la verdad el v. 4 supone ha precedido una dispersión que los constructores de la ciudad y la torre no quieren imitar.

Pero á pesar de esas razones y otras que suelen alegarse para restringir el suceso á la tribu de los semitas, apenas puede ponerse en duda que Moisés habla de la dispersión universal, de la misma que ha presentado bajo otro aspecto, es decir, en sus efectos y como ya realizada, en el cap. 10. Los fundamentos son numerosos y concluyentes. 1º) Comparando los capp. 10 y 11 vése con evidencia que Moisés no conoce más que una dispersión, la del tiempo de Faleg (10, 25; 11, 15-17). 2º) Los vv. 1. 4. 8 del cap. 11 dicen expresamente que la dispersión de que aquí se trata se extendió *á toda la tierra*, entendiendo esta expresión en el mismo sentido y con la misma amplitud que tiene en 9, 19 y 10, 32. 3º) En el v. 4 el escritor habla de la dispersión como anunciada ya, pero todavía por venir; y por lo mismo que no la especifica como distinta de la del cap. 10 la cual no podía serle desconocida, da á entender que es la misma. Y en efecto 4º) el v. 1 evidentemente habla de la agrupación ó tribu cuya historia se describe, como habitadora única de toda la tierra. Ni para resolver las dificultades de la crítica heterodoxa es necesaria la restricción del episodio 1-9 á solos los semitas, porque la oposición entre el cap. 10 y el 11 es quimérica: en aquél se adelantó Moisés á describir la distribución étnico-geográfica en un cuadro estadístico, reservándose seguir despues la narración propiamente histórica ([2]). Por razón, pues,

([1]) Dillmann, p. 201.

([2]) No es menos quimérica la oposición de detalle que Driver (*Diction. of the Bible,* 4, 790) objeta entre ambas secciones « por suponer la

de esa índole estadístico-geográfica omite hablar allí Moisés de las causas y ocasiones que motivaron inmediatamente la dispersión. Cierto que en el cap. 10 no menciona el escritor la intervención divina que ocasionó la dispersión ; ¿pero designa otra ninguna? En vano se la buscará en todala extensión de la Tabla, confirmando así el contexto de ésta su índole puramente estadística. Son, pues, inútiles los esfuerzos de la crítica incrédula por señalar antilogias entre los capítulos 10 y 11, y absolutamente gratuito el fundamento que suele alegarse de que Moisés presenta allí la dispersión como resultado obvio de sola la multiplicación de la posteridad de Noé.

Igualmente vano es el argumento que se pretende fundar en la *unidad* etnográfica de nuestra sección en frente de la *pluralidad* que se inculca en las secciones que preceden (capp. 8, 9 y 10): en primer lugar los versos 1, 8 y 9 insinúan esa pluralidad con la claridad suficiente, atendida la índole de la sección ; además la unidad que en ella resalta es la unidad de *origen*, no tanto la de desenvolvimiento y mucho menos la de término de éste. En realidad una y otra sección señalan ambos elementos : la unidad de origen (la familia de Noé, un pueblo y un idioma) y la pluralidad de término (diversas regiones, pueblos y lenguas) : la diferencia está en que la Tabla etnográfica, por su índole *estadístico-geográfica* se propone hacer resaltar el término, y así la pluralidad ; mientras la sección 11, 1-9 como *histórica* tiene por objeto explicar el proceso de la dispersión, y por eso necesita insistir en la unidad de arranque más que en la multiplicidad de remate.

Por lo que toca á la contradicción que Dillmann pretende descubrir en ambas narraciones, además de que en la Tabla todos sus elementos y no una sola parte, la que se pretende propia de P, presentan la dispersión como efecto de la propagación, entre esta causa y la intervención divina no existe contradicción alguna.

---

segunda en construcción, y construcción frustrada, la ciudad de Babilonia, mientras la primera (10, 10) nos presenta la ciudad como ya edificada ». La conciliación no es difícil. La sección 11, 1-9 solo se limita á describir la historia de la dispersión ; y como ésta tuvo lugar mientras se construía la ciudad y por frustrarse la primera tentativa, por eso no pasa adelante en la historia de Babilonia. Pero 10, 8-10 se propone Moisés describirnos un rasgo de historia posterior á la época de la dispersión, cuando empiezan á levantarse los grandes imperios. Como entre una y otra situación histórica media considerable espacio de tiempo, bien pudo en el intermedio ser terminada la construcción de la ciudad. Ni el haberse frustrado la primera tentativa es obstáculo á la obra posterior : una vez obtenido el fin de la dispersión, no había razón para que Dios se opusiera á la continuación de la obra, teniendo además en cuenta que tampoco presidió á esta segunda fase el designio impío que á la primera.

B) **Caracter moral de la empresa de levantar la Torre**

La narración de 11, 1-9 gira como sobre dos polos de orientación sobre estas dos ideas: por un lado los hombres no quieren dispersarse y con tal propósito resuelver construir una ciudad y una torre colosal: por otro, Dios quiere la dispersión y con ese fin impide lleven á cabo sus intentos de levantar la ciudad y la torre, baluarte y signo de la unión que quieren conservar entre sí. Este doble pensamiento es manifiesto: lo que no se ve tan claro es hasta qué punto llega la oposición de los hombres á dispersarse y cuál es el alcance de la empresa que acometen con ese designio. De la narración precedente aparece con entera certidumbre que Dios había preceptuado la dispersión al salir del Arca ordenando á Noé y sus hijos repoblar la tierra; pero era natural que no urgiera el cumplimiento de este precepto como no lo urgió, hasta que fueran en número suficiente y estuvieran en situación de proveer á su seguridad y bienestar por separado; y aun entonces no se ve que el sentir los hombres dificultad en dispersarse constituyera un crimen. Por parte de los hombres tampoco se descubre con claridad si se oponían á la dispersión en absoluto, ó solo bajo ciertas condiciones. El texto hebreo en el v. 4 parece indicar á primera vista que la oposición era absoluta: פֶּן = *no sea que* nos dispersemos... Pero la Vulgata y los alejandrinos trasladan el texto: *antes que* nos separemos, significando que la construcción de la torre y ciudad tenía por intento no tanto impedir la dispersión, cuanto impedirla de tal suerte que no les quedara el lazo común de un centro ó capital que los mantuviera unidos políticamente. Tampoco se ve con facilidad á primera vista cuál es el verdadero alcance ó significado moral de la empresa que acometen los hombres. Por una parte, aunque en ella aparezca desde luego vanidad notable en proponerse construir un edificio colosal que les haga famosos, no se descubre una rebelión abierta contra Dios ó una apostasía de su culto. Por otra, Dios descarga sobre ellos un castigo severo y mira su obra como altamente criminal. Se decide á bajar del cielo para averiguar lo que hacen é

intentan los hombres, como se refiere en el cap. 18 de los crímenes de Sodoma; y una vez en medio de los constructores, descubre en ellos el propósito decidido de la obra sin que nada baste á hacerles volver atrás si no es una intervención divina ruidosa; por fin se resuelve á intervenir con todas las apariencias de un castigo ejemplar. Todos los indicios son de que no se trata de una simple dificultad en emigrar, sino de una empresa que lleva el sello de un orgullo satánico: sus promotores aparecen como los gigantes del cap. 6. Nosotros á 6000 años de distancia no estamos en pormenores: cuando Moisés escribía, al solo nombre ó recuerdo de la torre de Babel iba indudablemente vinculado el pensamiento de una rebelión formal contra Dios. Pero tratemos de llegar, en cuanto nos sea posible, á decifrar el enigma, analizando con más atención los datos del texto.

Con los datos que la narración 11, 1-9 nos suministra, no es facil adivinar en que consistió la perversidad de los constructores. Desde luego como ya hemos apuntado, el deseo de evitar la separación no parecía vituperable, sobre todo cuando solo se refería á una dispersión ó disolución de vínculos morales, étnicos ó políticos, y no precisamente á la ocupación gradual y sucesiva de la tierra. Hoberg trata de resolver el enigma haciendo observar en primer lugar que la *dispersión* no es aquí precisamente « la ocupación de diversos países », sino « la disolución de aquel conjunto de vínculos que constituyen *el espíritu* de un pueblo » : no querían despojarse de esa unidad que poseían y cuyo fundamento principal consistía en el lenguaje común, vaciado en un molde también común, el de aquel tesoro general de ideas que venían poseyendo como herencia de las generaciones precedentes. Pero, añade, de tiempo atrás venían ya actuando los gérmenes de una grave perversión por efecto del desenvolvimiento natural de la cultura; y en la época á que se refieren los hechos del cap. 11 había alcanzado esa acción maléfica tal desarrollo y prepotencia que de no oponerle un remedio eficaz, la disolución completa no tardaría en declararse. El remedio podía ser ó la vuelta sincera á los conceptos genuinos sobre Dios y las relaciones de dependencia del hombre para con él, ó la apoteósis del hombre y así la idolatría. Los caudillos del movimiento unificador en sí laudabilísimo, en lugar de escoger el ûnico medio legítimo y al mismo tiempo más eficaz para lograr el fin deseado, optaron por el opuesto: esta es la razón de la ira extraordinaria de Dios contra sus intentos (1). En la explicación de Hoberg la continuación en la unidad conducía á la apostasía universal; y en consecuencia querer persistir en ella era en los hombres un gravísimo crimen, así

(1) *Die Genesis* p. 131, 132.

como de parte de Dios su disolución una necesidad de su providencia. Por nuestra parte, reconociendo lo ingenioso de la explicación del Dr. Hoberg, preferimos la que proponemos al explicar el v. 4, por parecernos la más obvia, la más sencilla y la que menos dificultades ofrece.

C) La exegesis del texto

V. 1. « *Y era la tierra entera un solo labio y un lenguaje* ». Es indudable que שׂפה labio, no significa pensamiento interior, sino lenguaje, ya por la mayor proximidad y enlace del labio á la expresión exterior, pues el labio es instrumento de ésta, no de la idea mental interna; ya por la aposición que sigue, la cual solo violentamente puede aplicarse al concepto. Motais con algunos otros pretenden dar á la voz el significado de concepto, estableciendo que el texto no habla de confusión de lenguaje sino de conceptos.

Esta opinión se apoya 1º en un testimonio del Nazianzeno: « No obstante el suceso de Babel, insiste en sostener que *los voces* son invención de nuestra mente. La Escritura no dice que Dios *enseñara* á los hombres las diversas lenguas (en Babel)... sino que queriendo el Señor que los hombres usasen diversas lenguas, dejó á la naturaleza *seguir sus propios caminos* y articular los objetos, *según el gusto* de cada pueblo » ([1]). 2º La tradición hebrea, unica ó principal fuente de la opinión tradicional sobre la multiplicación de las lenguas en Babel, está mezclada con elementos seguramente fabulosos como el de que la lengua primitiva hablada hasta Babel era el hebreo; que las nuevas lenguas allí formadas fueron 70 etc. 3º El texto no convence: שׂפה, que es el vocablo empleado constantemente (1. 6. 7. 8) para expresar el término de la confusión, no es cierto signifique *lengua:* cuando se trata con certidumbre de ésta v. gr. 10, 5. 21. 31 el texto emplea constantemente la voz לשׁון; si pues no decimos que los autores de 10 y 11 son diversos, menester es confesar que no consta ser שׂפה sinónimo de לשׁון. Y en efecto, la voz שׂפה en Is. 19, 18 (habrá cinco ciudades en Egipto que hablen la lengua de Canaán); Is. 28, 11 (hablará á este pueblo en lenguaje de labio é idioma ageno); Ez. 3, 5 (no eres enviado á pueblo de labio dificil — que balbucea palabras oscuras para el oyente); Is. 23, 19 (pueblo de labio dificil que no puede sur oido, de lengua balbuciente que no puede ser entendido) tampoco significa lengua, *lenguaje,* sino *labio,* pero como instrumento del *pensamiento.* 4º El contexto más bien sugiere el significado de *pensamiento, intento;* pues en los vv. 1. 6. 7. 8 la idea expresada es que los constructores primero estaban en ***perfecta armonía*** (v. 1) y luego ***no se entendían.***

No obstante, los mismos que siguen esa opinión ó se inclinan á

([1]) *Contr. Eunom.* 12.

ella [1] conceden que la generalidad de los Padres y Doctores son de parecer contrario; y este sentimiento se ve confirmado por el texto. En efecto: 1° la voz שפה: *labio,* mayor afinidad que con la idea interna ó *pensamiento,* guarda con su expresión externa el *lenguaje:* el labio es instrumento de la *palabra,* no del concepto como *interno.* Además, el v. 1 toma como sinónimas las expresiones: *idéntico labio, idénticas palabras;* y las palabras constituyen el lenguaje externo, no el concepto interior. 2° Cuando se describe el designio de Dios se dice: «confundamos su labio de suerte que no *oiga* el uno el *labio* del otro»: «*oir* y *hablar* no es *percibir* y *proponer* el pensamiento como interior, sino como *externo.* Los argumentos en contrario tienen poca eficacia: respecto del primero lo reconocen los adversarios al conceder que al testimonio del Nazianceno, aunque les fuera favorable, pueden oponerse los de los Padres restantes que estudiaron el pasaje. El segundo tampoco tiene valor; aun cuando se concede que la interpretación tradicional judía estuviera mezclada con elementos legendarios, en su fondo nada pierde de su valor, pues basta separar unos elementos de otros. El tercero viene por tierra teniendo presente que los judíos, á quienes no puede negarse el conocimiento de su lengua y de la propiedad de significado en los vocablos de la misma, no han visto en la voz שפה las dificultades é impropiedad que los críticos para significar *lenguaje* con preferencia á *pensamiento* ó *concepto.* Los testimonios de Isaias y Ezequiel más bien prueban lo contrario; porque si bien es verdad que el *labio* se toma en aquellos pasajes como expresión del pensamiento y en sentido ideológico, la razón es no porque la voz שפה signifique allí el concepto interno y no el lenguaje, sino porque el lenguaje ó idioma no es un elemento mecánico, sino ideológico; es decir, porque es expresión del concepto, ó el concepto mismo *como expresado.* Por fin el último argumento no es concluyente, porque la *concordia* ó armonía primera de los constructores y su *desacuerdo* posterior consistían precisamente en que al principio empleaban el mismo lenguaje, y luego lo trastornaron.

Es, pues, indudable que la intervención divina consistió en hacer que lo hablado por unos no fuera comprendido por otros; es decir, en que al hablarse mutuamente para comunicarse sus pensamientos y trabajar á una en la construcción de la torre, empleaba cada uno signos externos y vocales que no correspondían al pensamiento que intentaba comunicar, ó al pensamiento del que le escuchaba y recíprocamente; porque los signos ó vocablos que cada uno empleaba eran diversos de los empleados hasta entonces; pues si continuaban siendo idénticos, si la lengua continuaba la misma, ¿por qué no había de entenderlos el interpelado?

El cambio ¿se verificó mediante un proceso lento, y conforme á las leyes ordinarias de la evolución del lenguaje, ó repentinamente? Es evidente que pues el cambio se con-

[1] Vigouroux, *Manuel bibl.* 1, 647; Hummel., *In Gen.* p. 305 y 306.

sumó antes de abandonar la empresa los constructores, el proceso no pudo ser evolutivo, sino repentino. No obstante, pudo muy bien suceder que no sugiriese Dios precisamente de un modo directo los nuevos vocablos, sino que dejase obrar á la naturaleza, y que cada cual buscase por sí y hallase la expresión de su pensamiento, pero no de una manera reflexiva, paulatina y de evolución lenta, sino rompiendo inmediatamente en la expresión exterior.

V. 2. « *Y como partieron de oriente hallaron una llanura en la tierra de Sanaar, y habitaron allí* ». Este oriente קדם, no recibe este nombre con relación al llano de Senaar, sino al punto donde escribía Moisés. Ya vimos que el arca se posó en la cumbre del Ararat; y lo natural es que la familia de Noé se estableciera después del diluvio no lejos de aquél monte. Pero tampoco se infiere del texto, que en una sola marcha llegaran desde aquellas montañas hasta Senaar: las palabras del texto admiten una serie de tentativas y de marchas que no dieron resultado satisfactorio hasta llegar á la llanura de Senaar. Está situada ésta en la última etapa del curso de los rios Eufrates y Tigris. Pero ¿cómo partiendo de las montañas de Armenia no hallaron región á propósito antes de Senaar, pues su distancia es grandísima? Si se tiene en cuenta la situación geográfica del Ararat, no es difícil la explicación: no tomaron en su marcha la dirección occidental que si bien más breve, es más montuosa, sino debieron descender lentamente por la Arrapachitis y regiones montuosas de Asiria, á distancia del Tigris; pues desconocían su situación, y solo más tarde penetraron (Nemrod 10, 12) por aquellas regiones.

V. 3. « *Y dijéronse cada uno á su vecino: ea, fabriquemos ladrillos y cozámoslos al fuego. Y resultó para ellos el ladrillo en vez de piedra y el asfalto en lugar de mezcla* ». El texto describe en forma pintoresca esta invención del arte primitivo. Colocados en un país tan diverso del que hasta entonces habían ocupado, trataron de adaptarse á él. En Senaar no hallaron piedra: en cambio abundaba la arcilla y el asfalto en las lagunas próximas: de la arena construyeron ladrillos, y como mezcla emplearon el asfalto. V. 4. « *Y dijeron: ea, edifiquémonos una ciudad y una torre cuya*

cumbre esté en los cielos y creémonos celebridad, no sea que nos dispersemos por la superficie de toda la tierra ». Tampoco aquí es preciso suponer que el proyecto de edificar la ciudad y levantar la torre surgiera inmediatamente: primero hicieron otros ensayos, y obteniendo resultados ventajosos, concibieron el designio más osado de construir una gran ciudad y una fortaleza. Claro es que en las expresiones del texto hay una hipérbole: pero es indudable que la construcción debió ser colosal.

El fin de la empresa es hacerse célebres, alcanzar renombre: así lo expresa el escritor poniendo esa razón en boca de los constructores de la torre. ¿Ante quién deseaban alcanzar renombre, siendo así que no existían en la tierra otras naciones? Ante la posteridad: conocían la fama de que eran objeto los gigantes antediluvianos y admiraban la aureola de gloria de que veían rodeada su memoria. ¿Se ocultaba algun afecto criminal en este apetito de gloria, ó en los medios que empleaban para alcanzarla? Sin duda, pues precisamente interviene Dios nada menos que con un portento para desbaratar sus planes. Claro es que si bien el texto se expresa en términos generales, semejantes sentimientos que merecieron la reprobación divina, dominaban sobre todo en los caudillos del movimiento, no en la muchedumbre, que, como suele suceder, se limitaría á seguir sin reflexión á sus jefes; y tampoco faltarían quienes desaprobaran y mirasen con desagrado tales proyectos. ¿Pero cuál podía ser ese afecto tan criminal que inspiraba la obra? El texto no lo espresa con claridad, limitándose á señalar el doble motivo de « crearse un gran renombre » é « impedir la dispersión ». Los dos fines están enlazados; ¿pero cuál de ellos es el que excita la indígnación divina hasta imponerle tan severo castigo? Si nos fijamos en el resultado de la intervención celeste y en el propósito con que Dios desciende á explorar la situación é intenciones de los rebeldes, la causa no parece ser tanto el apetito de celebridad cuanto la oposición al mandato divino de la dispersión (vv. 5-9). Pero la explicación presenta una doble dificultad: la primera, que esta oposición por sí no parece encerrar una perversidad tan grande que provoque en Dios actitud tan severa; y la segunda que los alejandrinos y la Vulgata expresan este segundo miembro de modo que no significa oposición al precepto divino, pues trasladan: « *antes de que* nos dispersemos por toda la tierra », en cuya hipótesis la culpa toda se acumula sobre el primer miembro, que es la soberbia. Con respecto á la lectura del segundo miembro no es tan dificultoso reducir el sentido del texto masorético al de los alejandrinos y la Vulgata; pues la expresión: « no sea que vayamos á dispersarnos por el orbe », puede tener dos sentidos; uno absoluto: « para no dispersarnos »; otro relativo, que no se opone á la dispersión, sino la aplaza ó sujeta á ciertas condiciones: « no vayamos á separarnos *sin haber primero llevado á cabo nuestro designio* ». Ni el desenlace final que es obligarlos

Dios á la dispersión deshaciendo sus planes, se opone á esta reducción; porque Dios no los obliga como quiera y solamente á dispersarse, sino haciéndoles desistir del empeño en edificar ciudad y torre. Por eso, teniendo en cuenta la doble dificultad propuesta, nos parece más probable que en efecto el crimen no está en oponerse á la dispersión, sino en « tratar de crearse una celebridad construyendo la torre ». Por lo que hace á la gravedad que podía encerrar ese proyecto, advirtamos los términos en que los constructores proponen su designio : quieren construir una torre « cuyo vértice toque en el cielo », es decir altísima, para que si sobreviene un nuevo diluvio tengan donde guarecerse sobre el nivel de las aguas. Nada tan natural como el que al ir á disgregarse los asalte ese pensamiento : es indudable que el diluvio debió dejar tras de sí una memoria de terror que nosotros no somos capaces de calcular; y tampoco es extraño que á pesar de las promesas de Dios, no hubiera desaparecido ese temor. Pero para conjurarle podían ofrecerse dos medios; el de avivar la fé y confianza en aquellas promesas, y el de recurrir á arbitrios humanos que previnieran los efectos de semejante catástrofe ; y aquí estuvo el crimen de los constructores de la torre, pues en lugar de acudir al primero y único medio eficaz de extirpar semejantes temores, prefirieron poner su confianza en su propia industria. En este proceder había encerrado un doble crimen : el de no dar fé á las promesas divinas, siendo así que eran indudables, pues existían todavía al presente algunos testigos de la promesa, y el de suponer que una construcción habría podido hacer frente á los castigos divinos, y á los medios de que Dios dispone para su ejecución. Temblores de tierra, el fuego de un incendio, y aun las aguas mismas de un diluvio parecido al pasado podían facilmente dar en tierra con la fábrica, la cual por lo mismo resultaba una locura.

Vv. 5-8: La intervención divina impidiendo la fábrica. V. 5. « *Y descendió Dios para explorar la ciudad y la torre que edificaban los hijos de los hombres* ». No en vano son designados los constructores de la torre con la denominación de « hijos de los hombres » : con ella se insinúa su mal espíritu. Cierto que el texto no hace expresamente respecto de los descendientes de Noé la distinción que en el cap. 6 entre los hijos de Dios y los hijos de las hombres ; pero una vez que en aquel capítulo tiene la expresión « hijos de los hombres » significado siniestro y que se emplea aquí precisamente con aplicación á hombres empeñados en una obra que Dios reprueba, Moisés da á entender que entre los repobladores del universo había renacido la antigua división, ó la diversidad de espíritus que la ocasionó. Las analogías entre los cainitas de allí y los camitas de aquí son dignas de atención. Allí Caín y Lamec son los repre-

sentantes de una raza violenta é impía: aquí Cam y Canaán aparecen animados de espíritu muy parecido. A la verdad la acción de Cam y Canaán en el cap. 9 da á entender el mal espíritu de que estaba imbuida la posteridad de Cam; y es de presumir que los promotores de la empresa de edificar la torre con tan depravados fines como hemos visto, eran camitas. Josefo hace á Nemrod caudillo de los constructores (1), y no es inverosimil que la tradición hebrea fuera respecto de otros extremos todavía mucho más expresa y amplia de lo que aparece en el texto. Decir de Dios que *desciende*, es un antropomorfismo con el que Moisés quiere significar como dice S. Agustin una presencia especial de Dios en aquel paraje (2). Semejante expresión ocurre en el cap. 18 al tratarse de los crímenes de las ciudades nefandas, nuevo argumento de que en efecto, la obra emprendida envolvía un designio criminal en alto grado. Vv. 6, 7. « *Y dijo el Señor: he aquí un pueblo único, y que para todos ellos tiene una lengua, y así han emprendido esta obra; y según eso, nadie les impedirá llevar á cabo todo lo que se han propuesto hacer. Ea, pues, descendamos y confundamos allí su lengua, que no atienda cada uno el lenguaje de su vecino* ». Descríbese la deliberación de Dios en vista de la actitud de los hombres, y la resolución de desbaratarla confundiendo las lenguas. Dios contempla el propósito decidido de los constructores; están mancomunados por la concordia de voluntades: forman *un pueblo*, secundado poderosamente para sus designios por la unidad de lenguaje que completa la de plan; y dada la resolución firmemente arraigada en sus ánimos, nada los hará volver atrás contando con un auxiliar como la unidad de idioma. Tal es el resultado de la investigación y diligencias practicadas por

(1) *Antig. jud.*, lib. 1, cap. 4. En esta narración presenta JOSEFO como una grande impiedad la empresa de construir la torre.

(2) Aunque antropomórfica, la expresión nada tiene de grosera é infantil ó propia de quien solo posee ideas rudimentarias del ser divino: está inspirada en el pensamiento de encarecer la audacia é impiedad de los constructores que parece increible al mismo Dios y le mueve á cerciorarse con absoluta seguridad antes de proceder al castigo. Lo mismo sucede en el cap. 18.

Dios. A las reflexiones que el examen de la situación ha sugerido á Jehová, se sigue la resolución de emplear el medio más seguro y facil de superarla: el medio es inutilizar el auxiliar más poderoso con que cuentan para su intento que es la unidad de lengua: si éste desaparece, se consigue que no se entiendan, y así queda paralizada la obra. Esta es pues la resolución de Dios: ea, bajemos y confundamos su lengua. שמע aquí no es precisamente oir, sino escuchar ó atender entendiendo. — V. 8. « *Y los dispersó el Señor de allí por la superficie de toda la tierra y cesaron de edificar la ciudad* ». Moisés emplea una histerología describiendo el efecto remoto y final que fué la dispersión, antes del inmediato que fué la suspensión de la obra. El laconismo con que se refiere el desenlace es de extremada sencillez y recuerda el pasaje del Éxodo 14, 24. 25 al relatarse la destrucción del ejército egipcio: conténtase Moisés aquí como allí con describir en brevísimas frases el resultado final sin detenerse en trazar cuadros patéticos de la omnipotencia divina. — V. 9. « *Por eso fué llamado el nombre de la ciudad Babel, porque allí confundió el Señor la lengua de toda la tierra, y de allí los dispersó el Señor por la superficie de toda la tierra* ». Moisés cierra el episodio comprobando la verdad de su narración con el testimonio de un monumento siempre vivo, el nombre mismo de la ciudad: Babilonia en hebreo es Babel, contracción de Balbel ó confusión.

Este brevisimo relato ha suministrado á la crítica heterodoxa copiosa materia de cavilaciones. Ya insinuamos el orígen que atribuye Dillmann á la narración, pero Gunkel ha desenvuelto con más amplitud el mismo pensamiento. Desde luego la forma plural de los verbos: *bajemos*, *confundamos;* el desacuerdo entre los vv. 4-5 donde Dios desciende á la tierra, con el v. 7 donde se le supone de vuelta en el cielo, sin decírsenos cómo se ha verificado el regreso; y por fin el pronunciado color antropomórfico del fragmento inducen á la conclusión de que el pasaje es una derivación de cierta leyenda politeista babilónica, de la cual se eliminaron los rasgos que presentaban oposición más cruda al monoteismo israelita y que indudablemente estaban contenidos en la parte omitida entre 5 y 7. La cláusula omitida debía presentar al Dios que desciende (v. 5) como un comisionado de la asamblea de los dioses, para informar á estos, y en vista de cuyos informes se deciden al castigo de los criminales. Ni vale objetar que la única diferencia entre 5 y 7 está en que el v. 5 expone suma-

riamente el mismo descenso que luego explana con mayor amplitud el v. 7: la bajada no puede ser la misma, pues en el v. 5 es á *ver*, es decir, á investigar y depurar el caso; y la del v. 7 á deshacer la obra, esto es, á ejecutar una sentencia pronunciada en vista del proceso (1). Smith pretendió haber descubierto la leyenda original que trasladó al inglés, y sobre la versión de Smith construyó Sayce la narración completa en la forma expuesta. Pero se ha descubierto que la pretendida leyenda sobre la construcción de la torre trataba de argumento muy diverso. No obstante, los críticos no han desistido y han ido á buscar el rastro de la leyenda politeista en la descripción de Josefo (2), quien cita en apoyo los libros sibilinos que introducen en escena á *los dioses* como destructores de la torre (3).

Pero los argumentos propuestos ni prueban el origen exótico del relato 11, 1-9, ni mucho menos su procedencia politeista. La forma plural es aquí exactamente la misma que en 1, 26 y 3, 22 y puede explicarse como allí sin menoscabo de la unidad de Dios; ó la expresión es sencillamente una forma de locución propia del monólogo, (4) ó se insinúa la pluralidad de personas divinas en la unidad de naturaleza. Adviértase que el cambio de número en el verbo tiene lugar del v. 6 al 7 en un razonamiento único; de donde se infiere que el mismo Dios Jahve, sin cambio alguno de escena, habla ya en singular, ya en plural. Tampoco entre 4, 5 y 7 hay el desacuerdo que se objeta. Cierto que las jornadas son distintas: pero el autor no necesita expresar la vuelta al cielo, porque él y sus lectores profesan el dogma de la omnipresencia divina, de suerte que al presentarse Jehová en la torre, no por eso abandona el cielo. Análogo modo de hablar ocurre en el cap. 19 cuando después de presentársenos á Dios en Sodoma á donde había descendido, se le hace sin embargo enviar al mismo tiempo fuego desde el cielo, como de trono que sigue ocupando. Los antropomorfismos no presentan en nuestro pasaje mayor dificultad que en los capítulos 1-3 y 18, 19; y ya dijimos en el cap. 3 que los hombres primitivos, como destituidos de otros auxilios, necesitaban comunicaciones especiales de la divinidad. Por lo demás, los antropomorfismos de nuestra narración más son de simple expresión ó palabra que de acción externa como en los capítulos 3 y 18, 19, pues aquí no se dice si intervino aparición visible; la descripción puede explicarse perfectamente sin ella. Tocante á la cita de los libros sibilinos por Josefo, el escritor judío habla de dioses porque recita literalmente el pasaje de un escrito politeista, pero no porque creyera que semejante versión representara la

(1) *Genesis* p. 92. 93.

(2) *Antig. hebr.* lib. 1. cap. 4.

(3) « Pero *los dioses* derribaron la torre enviando vientos ».

(4) Siendo el *monólogo* la ficción de un diálogo donde se *duplica* la personalidad del sujeto, el cual *se habla* y *escucha* á sí mismo, se comprede la expresión de esa pluralidad en el empleo de las formas de locución.

forma original del relato bíblico. Josefo sabía perfectamente que la tradición bíblica había sido desfigurada por el paganismo, no viceversa.

La originalidad y procedencia doméstica, es decir, hebrea y patriarcal, del relato se comprueba con varios argumentos. No sólo es genuinamente hebreo y no babilonio el nombre *Babel* que lleva el paraje por haber tenido lugar en él la confusión de las lenguas, sino que el hecho es ignominioso para los babilonios y deprime su orgullo: ahora bien, no es probable que si la leyenda fuera de origen babilonio se presentara en esa forma. Y en efecto, el nombre *Babilu* que las inscripciones cuneiformes atribuyen á Babilonia, está muy lejos de ser depresivo para la ciudad, pues Babilu significa puerta de Dios: Bab-Ilu. Además el relato bíblico presenta á la humanidad todavía indivisa, sin distinción de naciones y por lo mismo en época anterior á la dispersión; el relato bíblico no es *nacional,* mientras las leyendas babilónicas van todas impregnadas de tinte y sabor caldeo.

D) **La unidad literaria del relato**

Añadamos breves reflexiones sobre la unidad literaria del relato. Gunkel pretende descubrir dos narraciones primitivamente separadas: una cuyo argumento era la Torre, otra, que tenía por tema la ciudad. Los fundamentos de Gunkel son: 1° por los fines de la construcción: la celebridad y el evitar la dispersión: 2° porque á ese doble fin corresponde el doble resultado de dispersar Dios á los constructores y hacerlos cesar de su obra: 3° porque también es doble la advertencia sobre los materiales de construcción, ladrillos por piedra y asfalto por mezcla: 4° porque la narración consigna un doble descenso de Dios, á explorar la construcción y á desbaratar la obra. En consecuencia Gunkel distribuye la sección en dos partes: una que consta de los vv. 1. 6ª. 7. 8. 9; otra de lo restante con algunas modificaciones (1). Happel desecha los dos primeros fundamentos de Gunkel por no haber oposición entre los dos fines ni redundancia en la expresión de los dos resultados. Pero en el v. 3 admite una interpolación (tomaron el ladrillo por piedra y el asfalto por mezcla), que según él son glosa posterior, como lo demuestra la introducción del v. 4: « y se dijeron », repetición de las mismas palabras

(1) *Genesis* p. 93.

en el v. 3. También conviene con Gunkel en que « entre 5 y 6 debiera expresarse la vuelta al cielo para deliberar allí sobre la resolución del v. 7. ». Happel concluye que la sección se compone de una relación primitiva que tenía por argumento la ciudad y la torre; y de una ampliación que añadió los vv. 1. 7. 8.ᵇ 9, omitiendo el v. 5 ó refundiéndole en el 7: la redacción actual es el resultado de la narración primitiva y de la adición al margen, adiciones, dice Happel, perfectamente naturales, aunque agregadas al texto por escritores inspirados. No es posible explicar la contextura actual de muchos libros sin admitir tales adiciones incorporadas al texto primitivo. Además, el pasaje de la Sabiduría 10, 5 demuestra que su autor daba al nombre de Babilonia otra etimología distinta de la de Génesis 11, 9 y en consecuencia que leía otra versión de aquel episodio (1).

Pero todos estos fundamentos, lo mismo los del protestante Gunkel, que los del católico Happel no tienen valor alguno para la pretendida pluralidad de fuentes y solo demuestran la ligereza con que en nuestros días asalta cualquiera crítico el texto sagrado para dilacerarlo. La única dificultad que presenta algun viso de fundamento es la pretendida discordancia entre los vv. 5 y 7; pero en la exegesis del pasaje dimos la solución. El escritor no sigue con refinado atildamiento literario todos y cada uno de los pasos del pensamiento; ó mejor, suponiendo justamente al lector familiarizado con la idea de la ubiquidad é inmensidad divina, no se detiene ante la aparente anomalía de proponer á Jehová presente simultáneamente en el cielo y en la tierra. Por lo que hace al pasaje citado de la Sabiduría, no es facil descubrir el fundamento para admitir otra versión del relato de Gén. 11, 1-9. Συγχυθέντων tiene aquí el mismo significado que dan los LXX á la voz σύγχυσις en Gén. 11, 9;

(1) *Biblische Zeitschrift* 1, 225-231. *Sap.* 10, 5: « αὕτη καὶ ἐν ὁμονοίᾳ πονηρίας ἐθνῶν συγχυθέντων εὗρεν τὸν δίκαιον. Haec et in consensu nequitiae cum *se* nationes *contulissent*, scivit iustum... ». El participio συγχυθέντων es referido por el autor de la Sabiduria á la *reunión* para la fábrica, no á la *confusión* de las lenguas; y por consiguiente, entendió el sustantivo σύγχυσις de Gén. 11, 9 en el significado no de *confusión*, sino de *conspiración*.

es decir, *cum confusi fuissent* porque la expresión ἐν ὁμονοίᾳ no es régimen de aquel participio, sino indica simplemente el sincronismo ó el enlace de ocasión y resultado entre el perverso consejo de los constructores y la dispersión. Es verdad que el intérprete latino traslada; « cum se nationes *contulissent;* pero el verbo συγχεῖν *nunca* significa *conspirar* (se conferre), sino equivale al latino *confundere*, como lo indica la etimología. El autor de la Sabiduría en este pasaje como en muchisimos otros, no hizo más que una paráfrasis *verbal* del texto del Génesis (1).

Ningun documento fuera de la Biblia nos proporciona noticia alguna cierta sobre la Torre de Babel. Algunos asiriólogos quisieron descubrirla en el monumento informe de Birs-Nimroud cuyos contornos se asemejan á una mole piramidal, que remata en una estela ó fragmento de ella; pero los testimonios que se han invocado para su identificación con la fábrica de que habla la Biblia, no la prueban. Por los relieves que de esta clase de construcciones se conservan en los monumentos y ruinas descubiertas, calcúlase que su forma *debió ser* la de una serie de cuerpos cuadrados de mampostería de tamaños diversos, sobrepuestos por orden decreciente de magnitud y que se comunicaban entre sí mediante una rampa, ó una serie de escalones por la parte exterior. Pero la mole ya mencionada de Birs-Nimroud no tiene esta forma, y solo la torre de Korshabad nos ofrece los restos de una construcción de esta clase.

(1) Cornely *in lib. Sap.* p. 379 (Paris 1912).

SECCION QUINTA

La genealogía de los Semitas: II, 10-27

1. Estructura de las genealogías y discrepancias de los textos

Terminado el episodio de la fábrica de la torre y expuesta la ocasión histórica de la dispersión de los descendientes de Noé, Moisés deja ya á un lado la historia general de la humanidad para pasar á la patriarcal, y como puente de tránsito propone aquí la genealogía desde Noé hasta Abrahán por la línea de Sem. No necesitaría explanación especial este miembro, pero es indispensable hacer algunas observaciones tanto sobre su comparación con la genealogía del cap. 5 y con las del Texto alejandrino y samaritano, como principalmente sobre las consecuencias que se infieren de su estructura para el problema de la cronología bíblica. Entre la genealogía del cap. 11 y la del cap. 5 descúbrese inmediatamente una grande analogía no solo por la forma de la descripción sino también por el número de miembros que abrazan; pues si en la del cap. 11 incluimos á Cainán, como lo tenemos por más probable, en ambas resultan 10 Patriarcas. La única diferencia, pues, que existe entre una y otra en cuanto á su estructura consiste en que la del cap. 11 omite especificar en miembro distinto el número total de años de vida en cada Patriarca, si bien el texto samaritano expresa ese miembro contra el testimonio del hebreo y los alejandrinos. El motivo de la omisión puede ser el haberse propuesto el escritor grabar más profundamente el pensamiento de la prodigiosa longevidad en los Patriarcas antediluvianos, que decrece rápidamente despues del diluvio.

A) Comparación de los textos: las lagunas

Pero entre el texto alejandrino y samaritano por un lado y el masorético por otro, ocurre una discrepancia mucho más digna de atención: en siete de los Patriarcas añaden los dos primeros textos 100 años ántes de engendrar á su respectivo sucesor. ¿De donde nace la diferencia? De haber restado el hebreo, ó de haber aumentado los otros dos ese número con respecto á los originales que tuvieron delante? A alguien ocurrirá quizás ser evidente la adición por no ser probable que todos los Patriarcas llegaran á edad tan avanzada antes de tener hijos. Pero esta razón valdría si cada miembro de la genealogía representara necesariamente el primogénito de su antecesor, lo que no es cierto ni probable, por no descubrirse motivo ninguno para afirmar que Abrahán hubiera de descender de Sem precisamente por la línea de los primogénitos. Más bien la pluralidad de dos testigos contra uno (la Vulgata es traducción fiel del hebreo) decide el problema en favor del texto alejandrino y samaritano. Según eso, la suma total de años que resulta de agregar las sumas parciales de los años de cada Patriarca al engendrar á su sucesor, es notablemente mayor en los alejandrinos que en el texto masorético (1).

Pero otra diferencia importante existe además entre los alejandrinos y el texto masorético en la sección de la genealogía. Los alejandrinos cuentan entre Arfaxad y Sale otro miembro omitido en el texto masorético, el Patriarca Cainán. ¿Es ó no es auténtico ese miembro? ó lo que es lo mismo, ¿está representada la lectura autógrafa en el texto alejandrino ó en el masorético? Como en este punto el texto samaritano coincide con el masorético, la analogía parece conducirnos á la consecuencia de que el nombre de Cainán es una interpolación. A este primer fundamento de la presunción agréganse otros dos: el primero es que precisamente Cainán cuenta los mismos años de edad que Sale,

(1) Téngase presente la independencia mutua del texto samaritano y del alejandrino.

es decir, el miembro inmediato en la serie, al engendrar á su sucesor: esta circunstancia hace sospechar una simple repetición, y tanto más cuanto que el segundo Cainán ocupa en la serie el mismo puesto que el primero en la genealogía del cap. 5. Si no hubiera de por medio otro datos que tener en cuenta, apenas ofrecería duda la resolución, é inmediatamente eliminaríamos de la genealogía á Cainán. Pero ocurre que este nombre se lee en el cap. 4 de S. Lucas, que representa un documento inspirado y por lo mismo infalible. La mayor parte de los exegetas antiguos más distinguidos, guiados por este motivo, fueron de opinión que en efecto el texto masorético (y la Vulg.) debe aquí ser corregido ó completado por el alejandrino como representante de la lectura original. Entre los modernos es más común la opinión contraria, ó porque S. Lucas no hizo más que transcribir lo que halló en los ejemplares alejandrinos, declinando en ellos la responsabilidad de la exactitud [1]; ó porque la lectura no es original del Evangelista sino de algún corrector que la anotó al margen en su códice por creerlo defectuoso al cotejarlo con el texto del Génesis que leía en su ejemplar alejandrino, corrección que del margen pasó más tarde al texto en copias posteriores. Pero esta explicación de los intérpretes contemporáneos no parece aceptable en ninguno de sus miembros. No en el primero, porque S. Lucas no hace una simple cita, sino que se propone dar la genealogía de Jesucristo tal cual él la cree verdadera, y no cual circulaba en un documento que podía ser erróneo. Tampoco en el segundo; porque supone una sorpresa general de toda la Iglesia al aceptar ó sin examen, ó sin advertencia una lectura antes desconocida. Sin desechar, pues, en absoluto el valor de la segunda opinión, nosotros preferimos la que hasta ahora ha sido generalmente recibida: Cainán es un miembro real en la serie genealógica de los Patriarcas semitas progenitores de Abrahán.

Resta otro punto de más importancia: ¿está completo

[1] Tendríamos el caso de una cita implícita.

el número de miembros en la genealogía del cap. 11 ó admite lagunas entre miembro y miembro?

En nuestros días reviste este problema especial interés por las consecuencias que de su solución se siguen con respecto á la cronología bíblica. Entre los intérpretes contemporáneos hay muchos y distinguidos que admiten lagunas en las genealogías patriarcales y en apoyo de esta opinión quelen invocarse argumentos numerosos y, al parecer, eficaces. En efecto 1º) entre los hebreos estaba recibida la práctica de trazar las genealogías omitiendo miembros intermedios unas veces con el fin de excluir personajes indignos, otras para dar al conjunto una estructura simétrica. Un ejemplo notable de este procedimiento nos ofrece S. Mateo en su genealogía de Jesucristo. El Evangelista distribuye el espacio de tiempo transcurrido desde Abrahán hasta el Redentor dividiéndole en tres períodos, cada uno de los cuales abraza catorce miembros. A bien, desde luego es extraño que cada uno de los tres períodos se llen precisamente con el mismo número de generaciones; y ya lo inverosim de semejante coincidencia hace conjeturar un sistema de omisiones para fines artísticos ó literarios. Pero la conjetura pasa á certidumbre cuando al recorrer el segundo período descubrimos un salto desde Jorán hasta Ozías, omitiendo á Ocozías, Joás y Amasías. Análogo procedimiento sigue Moisés en el cap. 6 del Éxodo al describir su propia genealogía. Entre Leví y su persona, Moisés no cuenta por la línea paterna más que dos miembros: Amrám y Caát; y por la materna uno solo, Jocabed su madre, « hija de Leví ». Ahora bien; no es posible que los 430 años transcurridos desde la entrada de Leví en Egipto hasta el Éxodo queden llenos con la vida de Caát y Amrám, teniendo presente sobre todo que el primero había nacido ántes de la entrada en Egipto. Mucho menos lo es todavía que una hija de Leví fuera madre de Moisés. Es pues indudable que las genealogías patriarcales no excluyen la omisión de miembros intermedios entre dos de la serie.

Sin embargo, estos fundamentos exegéticos que en apoyo de su opinión invocan los defensores de las lagunas, tienen escaso valor. Verdad es que los hebreos omitían á veces miembros en sus genealogías como se ve con evidencia en S. Mateo y tal vez puede concederse en el pasaje alegado del Éxodo con respecto á la genealogía de Moisés [1]; pero eso no basta para que apliquemos al ejemplo presente ese procedimiento. En las genealogías patriar-

[1] Decimos *tal vez* por no ser cierta la cifra de 430 años que el texto masorético y la Vulgata señalan á la permanencia de Israel en Egipto. Los alejandrinos reducen la cifra á 215 años, reducción que disminuye notablemente la dificultad tomada de la genealogía de Moisés.

cales la estructura del conjunto y el engranaje que enlaza los miembros sucesivos, no permiten en la serie omisión alguna según hemos visto. Menor eficacia, si cabe, tiene el ejemplo de Cainán, pues su omisión en el texto autógrafo no solo es muy problemática, sino que apenas ofrece probabilidad.

Los argumentos expuestos hasta aquí no son sin embargo los que más mueven á los defensores del sistema de omisiones; solo tienen el caracter de subsidiarios con respecto al fundamental deducido de las consecuencias que de admitirse ó no admitirse lagunas en las genealogías se derivan con relación á la cronología bíblica. Si no se admiten lagunas, entre el diluvio y Abrahán tendremos segun el texto masorético y la Vulgata no más de 292 años [1]. Por otra parte, desde el nacimiento de ese Patriarca poseemos, parte en el mismo Génesis, parte en libros posteriores de la Biblia un conjunto de datos enlazados entre sí de suerte que reunidos y combinados permiten trazar aproximadamente la cronología desde el diluvio hasta el advenimiento de Jesucristo, y con este fin parecen haber sido consignados en la serie de la historia bíblica. Isaac nace cuando su padre Abrahán cuenta 100 años [2]; Jacob á los 60 de Isaac [3]; la entrada de Jacob en Egipto tiene lugar cuando el Patriarca contaba 130 [4]: el Éxodo se verifica á los 430 de la entrada [5]; la construcción del Templo por Salomón á los 480 del Éxodo [6]: de suerte que desde el diluvio hasta la fábrica del Templo median $352 + 100 + 60 + 130 + 430 + 480 = 1552$ años [7]. También es conocido por la Biblia el tiempo transcurrido desde el reinado de Salomón hasta el cautiverio de Babilonia; pues la historia de los reyes de Judá señala cuidadosamente los años de reinado de cada rey de los 20 que ocuparon el trono, desde

(1) O 352 si Abrahán nació no el año 70 sino el 130 de Taré.
(2) Gén. 21, 5.
(3) Gén. 25, 26.
(4) Gén. 47, 9.
(5) Éx. 12, 40 (hebr.).
(6) 3 Reg. 6, 1.
(7) O 1337 si en el quinto sumando en lugar de 430 sustituimos 215.

Roboán hasta Sedecías, é igualmente los del reinado de Salomón. Descontando de este último tres años, pues la fábrica del Templo dió principio corriendo el cuarto de Salomón, y agregando á los 1552 la suma de los reinados desde Salomón hasta el fin de Sedecías (390 años), tendrémos los años del diluvio al cautiverio: $1552 + 38 + 390 = 2032$ años. El fin de Sedecías ó del reino de Judá y principios del cautiverio suele colocarse hacia el año 590 antes de J. C. y en consecuencia desde el diluvio hasta el nacimiento del Señor deberán contarse $2032 + 590 = 2622$ años.

B) Las lagunas y la cronología bíblica

De las diversas porciones ó sumandos parciales que forman esta suma es imposible sustraer ni añadir, es decir, introducir en ninguna de ellas alteración considerable en los años; porque lo que muchos escritores suelen decir que « la Biblia no se ha propuesto construir una cronología, y que las cifras señaladas en una y otra parte como medida de períodos determinados no ofrecen garantía de seguridad, infiriéndose de ahí que el intérprete es completamente libre en aceptar cualquiera cronología »; sencillamente es falso, ó solo es verdadero dentro de muy reducidos límites. Es evidente que no puede v. gr. ampliarse indefinidamente la suma de los años desde la construcción del Templo hasta el cautiverio, ni desde éste hasta Jesucristo, ni desde el Éxodo hasta la fábrica del Templo. No puede ampliarse indefinidamente la primera de estas tres sumas, porque el catálogo de los soberanos desde Salomón hasta el cautiverio es conocido; y aunque en el número de años correspondiente á cada reinado puede caber algún error en los textos, ni en cada uno ni en el conjunto pueden representar cifras elevadas. Tampoco la segunda, porque aunque incierta en su número preciso, está determinada con aproximación parte por el vaticinio de las 70 semanas, parte por otros datos de la historia sagrada y profana. Ni la tercera; pues además de estar consignada en todos los textos la cifra de 480 años desde el Exodo hasta la construcción

del Templo en el lib. 3 de los Reyes 6, 1; también es conocida la historia intermedia en sus rasgos principales.

El único sumando que admitiría ampliación es el que representa la distancia desde el diluvio hasta Abrahán bajo dos conceptos: primero á causa de la considerable diferencia entre el texto alejandrino y el masorético por permitir aquel la adición de 700 años en razón de los siete Patriarcas á los que concede cien años más de vida antes de la generación de su sucesor, á cuya suma deben también añadirse otros 60 en la vida de Taré antes del nacimiento de Abrahán, pues en realidad este Patriarca nació no á los 70 sino á los 130 años de edad de Taré. De suerte que la cronología de los alejandrinos hace transcurrir desde el diluvio hasta Jesucristo unos 3200 años. El segundo concepto es por las lagunas, que si se admiten, como pueden ser en número indefinido, permiten ensanchar, puede decirse sin límites, el espacio desde el diluvio hasta Abrahán. Esta circunstancia ha hecho que distinguidos escritores católicos abrazaran con efusión esta hipótesis. Hace un cuarto de siglo, cuando los problemas sobre la cronología egipcia, caldea y asiria, para no decir nada de la china é india, embargaban la atención de muchos arqueólogos propendiendo á conceder á esos pueblos una antigüedad remotísima, no pocos exegetas y críticos católicos se apresuraron á preconizar la teoría de las lagunas y omisiones viendo en ella una salida facil á dificultades embarazosas. Era la época en que sobre la cronología egipcia predominaban las opiniones de Mariette y Rougé que hacían remontar el origen de la monarquía faraónica á 50 siglos ántes de Jesucristo, y todavía esta fecha se tenía por moderada; y cuando en los 76 nombres de la Tabla de Abydos se creía descubrir igual número de soberanos todos sucesivos y anteriores á la época del Exodo. Igualmente con respecto á la Caldea se daba gran importancia á la inscripción cuneiforme relativa á Naram-Sin, según la cual este rey hijo de Sargon I reinaba en Accad por los años de 3750 antes de Cristo; cuando « el estudio de los monumentos descubiertos en Tello (baja Caldea), hacía remontar los orígenes de este im-

perio á una antigüedad de 50 siglos ántes de Jesucristo » ([1]). Todavía al día de hoy Hetzenauer ([2]) y los educados bajo la influencia de las ideas entonces predominantes retienen esas fechas ([3]) y por lo mismo admiten lagunas en las genealogías patriarcales. Pero « no corren ociosos los tiempos », y en este punto como en muchos otros se han templado no poco los entusiasmos de otras épocas. Los más distinguidos intérpretes del Génesis no tienen hoy dificultad en contentarse con la cronología del texto alejandrino. La inscripción cuneiforme referente á Naram-Sin « no inspira confianza » ([4]); y con respecto al sincronismo entre la Biblia y los monumentos asiro-babilónicos es muy general tomar por única base aceptable la de identificar á Hammurabi con Amraphel haciéndole contemporáneo de Abrahán y conviniendo en que nada sólido se puede oponer desde el punto de vista de la asiriología contra los datos del texto bíblico ([5]). Por lo que hace á la cronología egipcia, ya en 1885 veían los más prudentes que los cálculos de Mariette y de Rougé, como basados en el supuesto de la sucesión rigorosa de las dinastías de Manetón, nada nuevo añadían á lo que ya conocieron los escritores eclesiásticos de los siglos III y IV; y hacían notar también que Eusebio había llevado, cuando menos en parte, más lejos que nadie la dificultad que de la egiptología podría invocarse contra la Biblia al hacer coincidir el año 1° de la vida de Abrahán con el advenimiento de la dinastía 16 (de los tebeos), cálculo que despertaba la presunción de una antigüedad remotísima para la fundación de la monarquia egipcia.

Verdad es que Hommel pretende ([6]), y Mangenot sus-

([1]) SCHANZ, *Apol. des Christ.* tom. 1 p. 640 (2ª ed.).

([2]) *Theol. bibl.* tom. 1, p. 58-60: *Comment. in Gen.* p. 181-216.

([3]) MANGENOT, *Chronol. bibl.* (en el *Diccion. de la Bible* de Vigouroux t. 2, col. 726); PRAT, *Geneal.* t. 3.

([4]) HUMMEL., *in Gen.* p. 360.

([5]) « Solo desde la reunión de los reinos de N. y S. de Babilonia por Hammurabi, de consiguiente en una época relativamente tardía alcanza Babilonia la importancia que excita su nombre ». *Realenz.* t. 14, p. 109.

([6]) *Diction. of the Bible*, 1, 224.

cribe á esa opinión (1), que ya *ántes del año 4000* ántes de Jesucristo, y en fechas más remotas se hallaban establecidas en Caldea tribus camitas procedentes de Mesopotamia, y da importancia á la inscripción referente á Naram-Sin, la cual, como hemos visto, supone que en 3750 ántes de Jesucristo reinaba ya en Caldea aquel soberano hijo de Sargon I. Del mismo modo cita y acepta otros documentos análogos á la inscripción de Naram-Sin. Pero esos documentos no representan testimonios directos y contemporáneos á esas fechas remotas, sino que son documentos posteriores donde se hacen *referencias* á acontecimientos que se pretende haber tenido lugar muchos siglos ántes. Trátase, pues, de simples referencias, no de testimonios directos; y aunque es verdad que las referencias *podrían* ser ciertas, esto es precisamente lo que no se confirma, y lo que lejos de confirmarse, está en oposición con las conclusiones del mismo Hommel. « La historia de Asiria, dice, desde sus *primitivos comienzos hacia 2000 a. J. C.* hasta la caída de Nínive puede continuarse con gran minuciosidad y exactitud gracias á las excavaciones... Los comienzos de la historia asiria quedarán probablemente velados *siempre* por la oscuridad... Es cierto que los más antiguos soberanos de Asiria conocidos por nosotros se dan á sí mismos el nombre de *patesi* ó sacerdotes... Este título ya no se da á Igur, padre de Samsi Rammân (2°), de donde parece que Igur ó su hijo es el *primer fundador* del estado asirio. En tal caso debemos colocar á este Samsi-Ramman ántes de 1816, probablemente hacia 1850 ó 1900 (a. C.)... *Al período de los patesi pertenecen probablemente las narraciones semi-mitológicas, semi-históricas que nos han sido conservadas en las librerías asirias...* La historia exacta y sin interrupciones, de Asiria empieza hacia el año 1500 ántes de Jesucristo » (2). Si la historia exacta y sin interrupciones de Asiria solo empieza en 1500; si Igur y su hijo Samsi-Ramman reinaban hacia 1900; y si hasta entonces había

(1) Mangenot, *Diction. de la Bible* de Vigouroux, art. *Chronol. bibl.* ya citado.

(2) Hommel, *Diction. of the Bible* t. 1, 180.

durado la época ó período de los *patesi*, caracterizada por sucesos medio mitológicos, medio históricos, es decir, por acontecimientos fabulosos é inciertos ¿qué garantías de certidumbre pueden ofrecernos sobre la autenticidad y cronología de hechos relativos á esa época documentos tan recientes como las inscripciones de Senaquerib y Nabonid?

Parecidos son los resultados á que acaba de llegar un investigador reciente de la Cosmología asiro-babilónica, el R. P. Deimel en su libro: « Chronologia Vet. Testamenti monumentis babylonico-assyriis illustrata ». Después de examinar con diligencia los principales documentos hasta ahora descubiertos y que pueden dar alguna luz sobre la Cronología asiro-babilónica, resume así los resultados obtenidos: « Plurimi assyriologi sobrie et secundum methodum exactam sententias suas de chronologia antiquissima in textibus claris magna patientia et ingenio examinatis et inter se comparatis fundant, et textus cuneiformes usque huc repertos *nos non, vel saltem non multum ultra* millennium tertium ante Christum ducere censent ». Seguramente no faltan quienes, como H. Radan, pretenden atribuir á no pocos textos una mucho mayor antigüedad, « an almost incredible age »; pero, como observa el mismo erudito Padre, el propio Radan se ve precisado á reconocer que « muchísimos, si no todos los asiriologos modernos opinan que los documentos cuneiformes más antiguos no fueron escritos ántes del año 3000 a. Chr. » (1). Con respecto á la inscripción de Nabonid, el autor de la *Chronologia* no admite que de aquel testimonio pueda inferirse la fecha 3750 para Sargon I y retrasa el reinado de este á *once siglos* más tarde (hacía 2600), porque no consta si los doctores de Nabonid interpretaron debidamente las tablas cronológicas, ni si las dinastías antiguas fueron todas sucesivas (2).

Quedamos, pues, reducidos á Egipto, y á los datos que sobre su antigüedad nos comunican Manetón y los descubrimientos de la egiptología. En cuanto á Manetón, todo el mundo sabe que en sus Crónicas enumera 31 dinastías con sus reyes propios desde Menes fundador de la monarquía egipcia hasta la dinastía persa de Cambises. Eusebio en su Crónica recogió y puso en orden las dinastías de Manetón, aunque solo desde la 16, combinándolas con la historia del pueblo hebreo haciendo coincidir el advenimiento de los Tebeos (dinastía 16) con el nacimiento de Abrahán. Según Eusebio las dinastías egipcias desde la 16 fueron todas sucesivas: con respecto á las 15 anteriores dice expresamente

(1) *Chronol. V. T. monumentis babylonico-assyriis illustrata*, p. 70. 71.
(2) Ibid. p. 69.

haber sido simultáneas varias de ellas: del número mayor ó menor de estas dependerá el espacio transcurrido desde el diluvio hasta la dinastía 16 ó hasta Abrahán. Entre los egiptólogos del siglo 19 Mariette y Rougé á quien en este punto sigue Maspero, colocan en serie las 31 dinastías en el supuesto de que todas sean sucesivas; y tomando la suma de los años de reinado que á cada soberano señala Manetón, colocan el origen de la monarquía egipcia hacia el año 5000 antes de Jesucristo. Como se ve, tales resultados son inconciliables no solo con la cronología del texto masórético sino aun con la alejandrina. A esos cálculos se agregan los basados en los datos que nos suministra la tabla de Abydos. En este documento están representados Seti I y su hijo Ramsés II ofreciendo sus homenajes á sus antepasados los soberanos de Egipto cuyos nombres se leen en otros tantos cuadritos que la tabla presenta y que son en número de 76. Suponiendo que todos reinaron sucesivamente y que se hallen consignados los nombres sin omisión de miembro alguno hasta Menes, fundador de la monarquía tendrémos que antes de Seti I habían ya ocupado el trono de Egipto 76 soberanos. Como Ramsés II es próximamente contemporáneo del Éxodo, resulta que para esta fecha, es decir, para el año 1500 ántes de Jesucristo, Egipto había visto sucederse á 76 reyes. No sabemos cuántos años reinó cada uno, pero haciendo un cómputo por comparación con otra serie de reyes conocidos por ej. los soberanos de Francia en el espacio de 1000 años desde Carlo Magno hasta Luis XIV resulta que en el catálogo de los reyes de Francia ese espacio se llena con 42 soberanos. Teniendo en cuenta las alternativas de reinados breves y largos en un periodo tan dilatado, no es infundado suponer que parecidas tendrían lugar en los reyes egipcios y así resulta que de los 76 reyes 40 reclaman 1000 años. Los 36 restantes segun el mismo cálculo, vienen á reclamar otros 1000 y así obtendremos por fin para el comienzo de la monarquía egipcia el año 2000 ántes del Éxodo, ó el año 3500 ántes de J. C.; y el año 4000 para el diluvio, conclusiones todas que tampoco se armonizan con la cronología áun de los 70.

Qué fundamento tienen todos estos cálculos? En primer

lugar no consta que todas las dinastías egipcias, aun después de la 16 sean sucesivas, y así el sincronismo establecido por Eusebio en su Crónica no descansa en fundamentos bastante firmes. Mucho menos valor tienen los cálculos que extienden la sucesión aun á las dinastías anteriores á la 16 sin apoyo ninguno en los monumentos y contra el testimonio expreso de Josefo y de Manetón. En la misma incierta y aun falsa hipótesis se apoyan los cálculos sobre la Tabla de Abydos, si bien los resultados obtenidos sobre sus datos no se separan tanto de la cronología alejandrina. Por estas razones el P. Hummelauer se contenta con decir: « inter omnes quaestiones Genesim attingentes, vix alia tantum quantum quaestio chronologica, *incerta est atque confusa* » (1); y no cree ni necesario ni prudente alterar los datos del texto bíblico en su tenor general (2). Análoga es la actitud en que se coloca el Dr. Hoberg. Y en efecto, ni Lepsius, ni Bunsen, ni Meyer, ni Mahler, egiptólogos distinguidos, exigen para las monarquías orientales primitivas mayor antigüedad que la que cabe dentro de la cronología alejandrina. Meyer coloca el advenimiento de Menes en el año 3180 antes de Jesucristo: Mahler por su parte hace coincidir el advenimiento de la dinastía 18 con el año 1500 (3); y en consecuencia, supuesta la simultaneidad de las dinastías precedentes, sus resultados para el advenimiento de Menes y para el diluvio vienen á coincidir con los que nosotros señalamos.

Como la principal razón para admitir omisiones en la genealogía patriarcal del cap. 11 es la cronología egipcia y caldea; una vez que, segun hemos visto, la dificultad por ese lado dista mucho de ser apremiante, los mejores intérpretes contemporáneos no las admiten. Y en efecto, ya vimos en el cap. 5 que la estructura y engranaje de la ge-

(1) *Comm. in Gen.* p. 360.

(2) « Pro dynastiis tam aegyptiis Manethonis quam babylonicis Berosi censent viri docti plures *haud multo plus quam annorum tria millia requiri* » (ibid.).

(3) Los testimonios de Lepsius y Bunsen son conocidos de antiguo: los de Meyer y Mahler sobre la antigüedad pueden verse en Crum, *Dict. of. the Bibl.* t. 1, p. 657.

nealogía no permite miembro intermedio. A la verdad, para poder admitirse omisiones de miembros intermedios sería preciso ó que los nombres designaran no las personas mismas, sino un progenitor de ellas, ó que el verbo יולד expresara generación mediata. Ahora bien, ambos extremos son inconciliables con la disposición de las genealogías. Si el nombre designara no la personalidad misma del sujeto sino un progenitor suyo, tendríamos que al decirse v. gr. que Arfaxad á los 35 (135) años engendró á Sale, querría decirse que engendró á un progenitor de este último; y en consecuencia, idéntico significado debería retener la voz cuando en el eslabón siguiente se dice que « Sale á los 30 (130) años engendró á su vez á Heber »; pues no puede cambiarse en un mismo contexto el significado de un término sin fundamento suficiente. Y bien; ¿es posible, dada la identidad de significado de la voz en los dos miembros consecutivos, dar mayor amplitud á las cifras numéricas parciales de la serie, ni á la suma total de ellas? No; la única diferencia entre esta hipótesis y la del significado obvio consistirá en sustituir á la personalidad de Arfaxad, Sale y Heber la de un progenitor de los mismos; pero siempre tendrémos que entre el nacimiento del progenitor de Sale y el del progenitor de Heber habrían transcurrido los mismos años que entre los nacimientos del Sale y Heber en la interpretación obvia y comun, siendo absolutamente imposible un salto de mayores proporciones. Lo único que habrémos ganado será trastornar el valor natural de los términos del contexto haciendo á éste ininteligible. Tampoco es admisible el segundo extremo de dar al verbo el significado de generación *mediata:* porque en tal hipótesis no se descubre á qué fin obedece el fijar con tanta puntualidad en todos los miembros de la serie la edad de cada uno al tiempo de engendrar al sucesor. Esa edad no representa los años que contaban Arfaxad al nacer Sale, y Sale cuando nació Heber; pues la hipótesis supone que Sale y Heber no son engendrados por sus predecesores respectivos en su personalidad propia, sino en la de un progenitor que no se nombra. Decir con Brucker que el escritor quiso hacer como un alarde de la exactitud de los documentos

que tenía á su disposición, no es dar una explicación satisfactoria: mucho más le habría agradecido el lector otros informes más útiles é instructivos, como lo es por ej. el de señalar la distancia cronológica desde el diluvio hasta Abrahán. En consecuencia, por nuestra parte no admitimos lagunas en las genealogías; y para conciliar los datos bíblicos con los de la egiptología y asiriología nos contentamos con aceptar la cronología alejandrina.

C) **Breve bosquejo del sincronismo entre la historia antigua y la Biblia**

Para que el lector se forme alguna idea del sincronismo entre la historia profana y la bíblica, he aquí una noticia sucinta de la historia y cronología de Asiria ó Asiria-Babilonia y Egipto en los siglos de su florecimiento según los asiriólogos y egiptólogos más recientes. Empezando por Asiria y Babilonia, ésta última resulta haber sido el primer foco de civilización social y política entre los hombres después del diluvio conforme á los datos del Génesis. El imperio y civilización asiria son una derivación del imperio y civilización caldea, según aparece en su religión, costumbres, lengua y sobre todo en su arquitectura y en los materiales de construcción. Los orígenes de uno y otro imperio caldeo y asirio y los primeros siglos de su historia son sumamente oscuros: con respecto á Babilonia, solo aparece claro en ese periodo que de los siglos 26 á 22 ántes de Jesucristo una poderosa dinastía elamita se había enseñoreado de Caldea haciendo tributarios á sus reyes. Hammurabi, según unos, como Hommel, por los años 2500; según otros, hacia 2100 sacudió el yugo elamita, reunió en su cabeza los dos reinos de la Caldea meridional y septentrional y dió principio al primer imperio babilónico propiamente tal y á su historia. Pero este primer imperio si bien alcanzó un elevado grado de cultúra y esplendor en las artes, no tuvo ni la extensión ni el caracter guerrero que el segundo bajo Nabucodonosor y sus sucesores. Militarmente fué inferior al imperio asirio, aunque no estuvo bajo su dominación hasta la época de Teglatfalasar III y sus sucesores Salmanasar IV, Sargón y Senaquerib. Por el contrario, los asirios miraron siempre con respeto y veneración á Babilonia reconociendo su superioridad en arte y cultura, deferencia que continuó aun en este último periodo de dependencia política y que Senaquerib se complacía en acentuar. A la caída del imperio asirio y toma de Nínive por medos y caldeos bajo Nabopolasar, padre de Nabucodonosor, se levanta poderoso el segundo imperio caldeo ó babilónico bajo la dinastía de este último príncipe, aunque la duración de este poderío fué muy breve, viniendo á caer bajo la dominación de Ciro conquistador de Babilonia en tiempo de Nabonid ó Baltasar.

En cuanto á la Asiria, derivación, como ya se dijo, de Babilonia y

Caldea, revelóse desde luego en este imperio un caracter más emprendedor y guerrero, si bien hasta Teglatfalasar I en el siglo 12 ántes de J. C. tampoco adquiere notable expansión. En esa época parece que los ejércitos asirios atraversaron el N. de Mesopotamia y penetraron en Siria. A este engrandecimiento siguióse un periodo de decadencia: Asiria tiene que replegarse en sí misma, obligada á ceder al empuje de los arameos, y no vuelve á recobrar su preponderancia hasta Asurnasirpal III y Salmanasar II, quien se pone en contacto con Israel y Judá, hacía 950-850. Pero quien dió mayor impulso á las conquistas y engrandecimiento de Asiria fué Teglatfalasar III quien se apodera de Damasco destruyendo el reino de Siria, pasa luego á desmembrar á Israel é invade el reino de Judá en tiempo de Acáz. El poderío de Asiria continúa bajo Salmanasar IV, quien se apodera de Babilonia, y después bajo Sargón, Senaquerib y Asurbanipal, decayendo luego rápidamente hasta caer á los golpes de Nabopolasar.

Por lo que toca al Egipto, preténdese haber hallado los sepulcros de los soberanos hasta la primera dinastía; pero solo se registran en esas tumbas nombres que apenas pueden descifrarse. Solo desde la tercera y cuarta empieza la historia: de la cuarta dinastía quedan los nombres de Chephre, Cheops y Micerino [1], constructores de las tres grandes Pirámides de Gizeh. Pero tampoco de este período quedan monumentos que den otra cosa fuera de nombres escuetos. El primer monumento donde hallamos una *inscripción* pertenece al último soberano de la 5ª dinastía. La sexta se distingue por los numerosos monumentos que de ella quedan. Desde la 7 á la 12 nuevo silencio: la 12 se parece á la 6; pero luego vuelve otro período de esterilidad hasta la 18-22 cuando llega á su apogeo el poder y la cultura egipcia. Por eso la historia de Egipto suele dividirse en tres épocas: reino antiguo ó primitivo 1-5 dinastía; reino medio 6-17 y nuevo reino desde la 18 hasta la dinastía persa. En lo relativo á la Cronología, los egiptólogos convienen todos en lo que no pueden menos de convenir por estar consignado en los fragmentos de Manetón conservados por Josefo, Julio Africano y Eusebio, es decir, en el número de las dinastías que ocuparon el trono egipcio y en el mismo número de los reyes de cada una. Pero cuando se trata de fijar la data cronológica del origen ó fundación de la monarquia egipcia por Menes, las discrepancias son notables pues no faltan todavía hoy quienes propenden á cifras como las señaladas por Rougé y Mariette á mediados del pasado siglo: tal sucede v. gr. con Petrie que señala el año 4777 ántes de J. C. En cambio Meyer se contenta con la fecha 3180 y la misma con poca diferencia señala Mahler.

Resumiendo, vese con suficiente claridad que no existen fundamentos firmes para adelantar la fundación de las monarquías egipcia, babilónica y asiria á datas cronológicas que discrepen notablemente de la que permite admitir la cronología bíblica sobre todo la alejandrina; y

(1) O Chaphren, Chufu y Menkeré.

así no tiene el intérprete católico motivo algun para recurrir á expedientes poco fundados con el fin de establecer la armonía entre los datos de la Bíblia y los de las cronologías profanas. (Pueden consultarse, Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, tom. 1; Brunengo, *Impero di Ninive e Babilonia*, tom. 1; Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient* (ed. de 1904); y los magníficos artículos del *Kirchen-lexicon*, *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux; *Realencycl. f. Prot. Theol.*; *Dictionary of the Bible* á las voces: Asíria, Babilonia, Nínive, Egipto. Además Deimel S. I. *Veteris Testamenti Chronologia monumentis babylonico-assyriis illustrata*, Romae, 1912; Erman, *Aegypten*).

2. La exposición exegética del texto

Hé aquí el texto de la genealogía: Vv. 10. 11. « *Estas son las generaciones de Sem: Sem era de cien años cuando engendró á Arfaxad dos años despues del diluvio. Y vivió Sem despues de haber engendrado á Arfaxad quinientos años y engendró hijos é hijas* ». Según eso, el año del diluvio contaba Sem 98 años, y en consecuencia había nacido el año 502 de Noé su padre. De este dato combinado con 5, 31 infieren muchos intérpretes que Sem no era el primogenito de Noé, pues por una parte se fija en los 500 años la edad de Noé cuando empezó á engendrar sus hijos, y por otra según el pasaje que al presente explicamos, Sem nació el año 502 de Noé. Además, añaden, el pasaje 10, 21 (hebr.) llama á Jafet hermano *mayor* de Sem. Según estos escritores el primogénito sería Jafet, Sem el segundo y Cam el menor; pues efectivamente así es llamado Cam en 9, 24. Verdad es que cuando se nombran los tres hermanos siempre se coloca en primer lugar á Sem: pero la razón sería su preeminencia sobre Jafet y Cam por ser el progenitor directo de Abrahán, del mismo modo que éste es también colocado en el primer puesto entre los tres hijos de Tare (11, 27) por ser el tronco del pueblo hebreo, pero no por ser el primogénito, como lo verémos. No obstante, la creencia común es que el primogénito de Noé no es Jafet sino Sem. Así parece probarlo la insistencia con que se le coloca en primer lugar cuantas veces se enumeran los tres hijos de Noé. 5, 32; 6, 10; 9, 18. 23; 10, 1. El

pasaje 10, 21 lejos de probar la mayor edad de Jafet, es por el contrario, una confirmación de los testimonios citados en apoyo de la opinión común; porque el término הגדול afecta no á Jafet sino á Sem como lo entendió y trasladó la Vulgata: « De Sem quoque nati sunt... *fratre* Iapheth *maiore* »; pues siendo Sem el sujeto principal y directo de que allí se trata, el calificativo añadido por el escritor con el fin de ilustrar la cláusula, recae indudablemente sobre el personaje objeto principal de la misma, por más que los alejandrinos le apliquen equivocadamente á Jafet. Ni debe parecer extraña la advertencia hecha en aquel lugar de que Sem era mayor que Jafet: porque insertándose su genealogía después de la de sus dos hermanos, á más de un lector podía ocurrir la duda de si sería el menor de ellos.

Los argumentos invocados en favor de la opinión contraria no son irrefutables. Con respecto á la colocación constante de Cam en el segundo lugar en los pasajes donde Sem aparece el primero, circunstancia que parece anular el fundamento capital de la creencia común, pues hace ver que la enumeración no sigue orden de edades, ha de advertirse que no existen respecto de Cam las razones que respecto de Sem en los pasajes restantes donde se habla de los hijos de Noé. El v. 24 del cap. 9 llama expresamente á Cam *el menor* de los hermanos; y ante declaración tan terminante debe cesar toda conjetura en contrario por plausible que parezca á primera vista. Por el contrario, con respecto á Sem el v. 21 del cap. 10 y la relación que guardan entre sí las bendiciones de Noé (9, 25 sigg:) le proponen como primogénito. En efecto, en este último pasaje evidentemente Jafet aparece subordinado á Sem, y por lo mismo menor de edad que él, pues no se descubre otro motivo para tal posposición, toda vez que en la conducta de Jafet jamás aparece acción alguna que le haga merecedor de tal castigo; y en el rasgo de piedad filial que ocasionó las bendiciones, el texto nos le presenta á la par con su hermano.

Resta la partícula שנתים, *biennio* post diluvium (11, 10) que parece ser decisiva en favor de Jafet, debiendo la elocuencia de los números hacer enmudecer toda pretensión

en contrario. No negarémos que la objeción á primera vista no es de facil solución; pero añadirémos que, no obstante, los mejores intérpretes han creido siempre que su eficacia no es tan grande para demostrar la mayor edad de Jafet, como los fundamentos contrarios ya citados, en favor de la primogenitura de Sem. Entre las varias soluciones que se han dado al problema, la que en nuestros días tiene mayor aceptación es la de admitir que la voz שְׁנָתַיִם es interpolación posterior. Pero esta solución aceptada por Hummelauer (p. 354) y Hoberg (p. 138) entre otros, ofrece á nuestro juicio una grave dificultad. La estructura de las genealogías obedece indudablemente al propósito de ofrecer la cronología exacta desde el diluvio hasta el advenimiento de Abrahán; pues bien: este propósito queda sin cumplimiento si se ignora el tiempo trascurrido entre el diluvio y el nacimiento de Arfaxad, de donde se infiere que el escritor debió consignar esa cifra. Por eso nos parece mejor la explicación de aquellos según los cuales la expresión: *después del diluvio* se refiere no á la terminación sino á la incoación del mismo, y equivale á esta otra: después, es decir desde que empezó á descargar sobre la humanidad la catástrofe del diluvio. La demostración apodíctica está en 9, 28 donde la fórmula אחר המבול *después del diluvio*, equivale á: *desde que sobrevino el diluvio*, y no á: *después de terminado el diluvio*. Dícese allí que Noé *después del diluvio* vivió 350 años y que su vida total fué de 950: evidentemente el punto de partida para el número 350 es el año 600 de Noé, y en consecuencia, el *principio* del diluvio, no *su terminación*.

Del tenor general del texto, y más aun de la solución que acabamos de proponer se infiere que Arfaxad debió ser el primogénito de Sem; y así la enumeración *Elam* y *Asur* y *Arfaxad* que se hace de los hijos de Sem en 10, 22, no corresponde á la edad respectiva de los tres hermanos; sino que obedece á fines especiales del escritor. — En los vv. 12. 13 en lugar de *Sale* debe leerse *Cainán*, y trasladarse el primero de estos nombres á los dos versos siguientes omitidos en el texto masorético. Téngase también presente la observación hecha al discutir los términos

de la genealogía, á saber, que prefiriendo nosotros el texto ó lectura alejandrina á la masorética, es menester añadir 100 años en cada miembro á la suma que representa la edad de cada uno al engendrar á su sucesor. — El v. 18 nos señala el nacimiento de Faleg á los 134 de su padre Heber, y á los 300 próximamente del diluvio. Ya vimos en 10, 25 que la dispersión del género humano tuvo lugar en tiempo de Faleg. No expresa el texto con precisión ulterior el tiempo de la vida de Faleg en que se verificó aquel acontecimiento; recordando que Faleg recibió nombre de aquel memorable suceso (פלג significa dispersión), la dispersión debió ser al nacer Faleg ó poco después, y de ningún modo cuando ya Faleg era crecido; pues en tal caso ni hay razón para que él precisamente y no también sus contemporáneos recibieran ese nombre, ni sería llamado con él cuando en la genealogía se relata su nacimiento. La dispersión, pues, coincidió con el nacimiento ó primera edad de Faleg, que corresponde según dijimos al año 300 próximamente despues del diluvio con arreglo á la cronología alejandrina. — Los vv. 20-26 continúan la genealogía por Reu, Sarug, Nacor y Taré hasta Abrahán, haciendo notar el v. 26 que Taré engendró á los tres hermanos Abram, Nacor y Aram.

Ya hicimos notar (p. 461) que el texto samaritano á diferencia del masorético y alejandrino, da la suma total de años de vida en cada Patriarca lo mismo que en las genealogías del cap. 5. A primera vista podría parecer que siendo en lo demás completamente idéntica la estructura de las genealogías en ambos capítulos 5 y 11, el texto samaritano representa los autógrafos con más fidelidad; pero ya advertimos en el mismo lugar del cap. 5 la razón que pudo tener el escritor para consignar allí y no aquí esa suma.

En los intérpretes protestantes es muy común tener por fabulosas ambas genealogías, explicando los nombres de cada miembro de la serie como expresión de una deidad. Otros, aunque admitiendo en los nombres valor histórico, ven la designación no de personajes individuales, sino de nacionalidades ó pueblos. Para la primera interpretación no da el texto fundamento ninguno; pues todo el tenor de la narración ó descripción reducida á señalar el orden genealógico de las familias patriarcales y el nacimiento, muerte, y años de vida de cada Patriarca antes y despues de engendrar á su respectivo sucesor, está proclamando á voces que para el escritor, todos los nombres de la serie representan seres humanos. ¿Puede haber rasgo más humano, y más ageno de la divinidad que *nacer*,

engendrar, morir, únicos caracteres bajo los cuales se presentan ante el lector los personajes designados con los nombres de Sem, Arfaxad.... Taré? Con respecto á la explicación etnográfica, aunque es verdad que no pocos de los nombres secundarios del cuadro, representan en efecto colectividades étnicas, no puede decirse lo mismo de todos, y principalmente de los miembros primarios y directos de la genealogía. Cierto que del nombre de Arfaxad pudo derivarse el término geográfico Arrapachitis para designar el país ocupado por los descendientes de aquel Patriarca; pero de ahí no se infiere que el nombre de Arfaxad designe en el cuadro una colectividad, sino únicamente se sigue que ese nombre designó más tarde una tribu, como el nombre de Israel, impuesto primitivamente á Jacob, y de significado personal, se aplicó más tarde á la posteridad del mismo Patriarca. Quizá en algun caso el nombre de algunas localidades geográficas como *Sarug* en Mesopotamia es derivación del Patriarca de ese nombre; pero esta circunstancia prueba que entre los antiguos como entre nosotros á veces ciudades ó provincias toman sin cambio alguno la denominación de un personaje histórico: tal sucede con Washington, Mendoza etc.

PARTE SEGUNDA

HISTORIA PATRIARCAL 11, 27-50, 26

SECCIÓN SEXTA

Abrahán 11, 27-25, 11.

1. Preliminares genealógicos, 11, 27=32

A) La personalidad de los Patriarcas hebreos

La historia patriarcal ó la parte de la narración genesíaca que tiene por objeto el relato de la vida de los Patriarcas progenitores del pueblo hebreo se abre con la genealogía de los tarequitas: *hae sunt generationes Tare* אלה תולדות תרח que forman el epígrafe de la sección 11, 27-25, 11; es decir, de las actas del Patriarca Abrahán. De este epígrafe se infiere la antigüedad remotísima del documento en que descansa la narración mosaica sobre Abrahán. El puesto honorífico que en él se concede á Taré, reduciendo á éste como á personaje principal la historia descrita en la serie de la sección mientras se calla el nombre de Abrahán, es una demostración palmaria de que el documento original se redactó en una época en la cual el esplendor de Abrahán no había eclipsado todavía la memoria de su padre. Esta circunstancia no pudo verificarse en período ninguno de la historia del pueblo hebreo ya constituido, pues los hebreos constantemente se aplican el nombre de *hijos de Abrahán*, jamás el de *hijos de Taré:* por el contrario, la reputación de Taré aparece ya em-

pañada en tiempo de Josué ([1]). La objeción que con Dillmann oponen algunos críticos ([2]) para invalidar este argumento diciendo que primitivamente el cap. 12 se encabezó por un título semejante al de 11, 27 pero cuyo protagonista era Abrahán, y que más tarde fué eliminado ese epígrafe, además de ser totalmente gratuita, está en oposición con el tenor del texto: caso de haberse en alguna época efectuado algún cambio, más bien hubiera consistido en eliminar á Taré de la introducción 11, 27-32 donde Abrahán ocupa un lugar subalterno: la conservación de ese breve fragmento y su incorporación á la historia genesíaca en la forma en que lo está, es decir, como base genealógica de la historia de los Patriarcas progenitores del pueblo hebreo, es una prueba de la reverencia con que Moisés trató los documentos de la historia patriarcal.

A pesar de lo expuesto, la primera dificultad que se presenta al abrirse la historia patriarcal es la de su autenticidad. ¿Representan Abrahán, Isaac y Jacob verdaderos personajes históricos? O ya que los personajes sean figuras reales en la historia, ¿será histórico todo cuanto de ellos se refiere en las narraciones genesíacas? La crítica heterodoxa entiende que el problema debe resolverse á la luz de este doble axioma: 1º que ningún pueblo tiene su origen inmediato en un solo progenitor, sino que es el resultado de la reunión de muchas agrupaciones de diversas procedencias, de suerte que ningún pueblo pudo jamás asistir á su *prehistoria*. El 2º es que los documentos históricos más antiguos de Israel no se remontan más allá de la época de los reyes de Israel y Judá; y en consecuencia tampoco hay derecho á concluir de las noticias contenidas en esos documentos otra cosa sino las tradiciones que por aquella época circulaban en Israel sobre los Patriarcas. Pero como entre la edad en que se supone haber existido éstos y la época de los reyes de Israel y Judá media la distancia de muchos siglos, no es posible que aquellas tradiciones representen una historia real, pues sabemos que la tradición simplemente oral no fijada por escrito y confiada á labios populares, infaliblemente se desfigura tomando en breve proporciones fantásticas y formas legendarias. Los Patriarcas pues, no representan personajes históricos, sino héroes fabulosos. ¿Cuál fué la vía por donde la imaginación popular llegó á fabricarse esas creaciones? Según algunos críticos más avanzados los Patriarcas son la personificación rebajada de otras tantas divinidades

([1]) Jos. 24, 2.
([2]) Dillmann, *Die Genesis*, p. 221.

veneradas en una remotísima antigüedad por el pueblo de Israel ([1]). Esta explicación sin embargo es rechazada comunmente por los mejores críticos por no hallarse indicio alguno de semejante culto en ninguna época de la historia del pueblo hebreo. Y á la verdad, la tendencia de la fantasía popular en sus creaciones legendarias más bien es á divinizar seres humanos que á rebajar los dioses á la categoría de simples mortales.

Wellhausen, Gunkel, Meinhold y otros proponen una explicación más sencilla. Según estos críticos los Patriarcas y su historia no son otra cosa que la proyección de generaciones y sucesos posteriores en una antigüedad remota por efecto de una labor inconsciente de la fantasía popular que sin darse cuenta condensó en personajes singulares el nombre, las ideas y las aspiraciones de nacionalidades determinadas. En la historia patriarcal « no ha de buscarse la información histórica sobre los Patriarcas; sino solo sobre la época en que nacieron las narraciones sobre los mismos en el pueblo de Israel; esa época posterior *está proyectada inconscientemente* en una remota antigüedad. Las tribus derivadas de Lía con las derivadas de Raquél son comprendidas en un padre común, Israel: el pueblo de las doce tribus con Edóm están representados en un pretendido progenitor más antiguo, Isaac (Amós 7, 9. 16): por fin Isaac con Lot, padre de Moab y Amón, encuentran su expresión en Abrahán » ([2]). La proximidad geográfica, las rivalidades, los instintos, las instituciones religiosas de cada uno de esos pueblos vuelven á encontrarse en sus respectivos Patriarcas. Los Patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob no son simples nombres,

([1]) Véase Nikel, *Genesis und Keilschriftforschung* p. 204 y 213. A pesar de la extravagancia de semejante hipótesis existe una extensa escuela que pretende dar explicación mitológica á los Patriarcas hebreos. Los principales escritores de esta escuela son Winckler, Stucken, Ed. Meyer, Jensen, Adan Smith etc. De la solidez de su argumentación puede formarse concepto por estos ejemplos: Meyer asegura que en Isaac aparecen con evidencia los caracteres de una divinidad. « *El terror* de Isaac » (*Gen.* 31, 42. 53) es el terror que Isaac infundía, el terror que de Isaac procede: *luego* Isaac es un nombre de divinidad (véase Eerdmans, *Die Vorgesch. Israels* p. 6). También Abrahán representa un Dios; porque siendo Sara mujer y hermana al mismo tiempo de Abrahán, es claro que Abrahán y Sara representan á *Tammuc* (el Sol) y á *Istar* númenes astronómicos, y de los cuales el primero es hermano y esposo de la segunda (Kyle, *The voice of the monuments* p. 148). Además, en la Biblia Abrám significa *pater excelsus*, nace en *Ur*, habita en *Charán* y tiene por mujer á *Sara* princesa, reina, que es al mismo tiempo su hermana. Ahora bien, Ur y Charán eran asiento del culto de la luna, Sin, que es *padre* de Schamach, el Sol, y de Istar: *luego* Abrahán es la luna. Siendo Sara = *Saratu*, y ésta nombre de la divinidad consorte de *Sin*, Abrahán no es otra cosa que la deidad lunar de los babilonios (Barton en Kyle p. 69).

([2]) Wellhausen, *Proleg.* p. 316.

sino modelos del israelita genuino (1). Varios pudieron ser los fundamentos que hubieron de impulsar á tales personificaciones : el uso de los pueblos semíticos de designar á cada individuo con la aposición *hijo de...* condujo á hacer extensivo este origen á la nación entera, suponiéndola posteridad de un personaje cuyo nombre llevaba. Tal vez la falta de vínculos políticos sugirió la idea de buscar un suplemento en supuestos vínculos de sangre : por fin, pudo también dictar ese procedimiento la experiencia de que ciertas tribus poco numerosas procedían en efecto de un tronco común.

Dillmann, sin embargo, no acepta sin reservas esas explicaciones ; y aunque suscribe al axioma fundamental (2), no admite las consecuencias todas que derivan de él Wellhausen, Gunkel y otros. En la historia patriarcal, dice, además de ciertos rasgos que en efecto son comunes á cada Patriarca con la nacionalidad representada por él, hay otros muchos que no ofrecen tal semejanza. Por otra parte, no se ve razón para afirmar que todos esos rasgos sean una ficción; en consecuencia, preciso es admitir que en las narraciones de la historia patriarcal queda siempre una serie de hechos independientes aplicados á la personalidad de los Patriarcas que no pueden explicarse por simple proyección de la historia posterior. Según eso, la historia patriarcal representa en su fondo el recuerdo más ó menos vago de una serie de invasiones arameas sucesivas, y los Patriarcas son los Jefes de las tribus invasoras (3).

Analicemos el valor de tales hipótesis. Los dos axiomas en que la crítica apoya su razonamiento, son falsos. Los pueblos modernos, formados cuando ya el género humano contaba largos siglos de existencia, cierto, reconocen su origen por regla general, en un agregado de agrupaciones ya constituidas y de diversas procedencias ; pero no puede decirse lo mismo de todos los pueblos, so pena de incurrir en el doble absurdo de una serie sin fin de generaciones humanas por las cuales la tierra haya estado siempre habitada en su totalidad ; y de un número infinito de focos independientes de población sin enlace alguno etnográfico. Pero como ambas hipótesis están en oposición no solo con la revelación divina, sino también con la razón y con la historia, que nos enseñan de consuno haberse ido aumentando gradualmente la población del globo en tiempos antiguos, á partir de exiguos y reducidos focos, preciso es admitir con la Biblia una época histórica, la de la población ó repoblación primitiva del Universo, en la cual las primeras nacionalidades debieron naturalmente formarse por un proceso etnográfico totalmente diverso. De troncos ó focos poco numerosos procedieron primero familias ó tribus y luego sociedades políticas sin disgregaciones ni emigraciones que disolvieran los vínculos de sangre. ¿Qué era lo que podría moverles á semejante disgregaciones ? Las familias hallaban donde

(1) Wellh., *Prol.* p. 318.
(2) *Die Gen.* p. 218.
(3) Ibid.

quiera extensos territorios en que morar y expansionarse sin necesidad de alejarse del centro de origen ; por otra parte el alejamento colocaba á los emigrantes en situación embarazosa; lo natural es, pues, que la propagación en aquellas primeras edades se realizara por una cierta intussuscepción similitudinaria dando origen primero á la tribu y después á la nación ([1]). Por eso habiendo tenido lugar la emigración de Abrahán en un tiempo en que la repoblación del Universo no había alcanzado todavía proporciones muy pronunciadas, pudo muy bien mantenerse aislado y lo mismo su hijo Isaac y nieto Jacob como nos lo presenta la narración genesíaca. Una emigración en grandes masas en tiempo de la estancia en Egipto ni tiene fundamento de hecho en la historia, ni la razón la encuentra factible á causa de la vigilancias de los egipcios ; y así la formación de la nacionalidad hebrea en tiempo del Éxodo resulta naturalísima.

El segundo axioma es todavía mas falso ([2]): el Pentateuco es obra de Moisés y no hay razón sólida para retrasar la redacción de los primeros documentos históricos escritos á la época de los reyes. El pueblo hebreo existía siglos antes del Éxodo y por espacio de largo tiempo estuvo en contacto con el pueblo más civilizado de la antigüedad, el Egipto : ¿ por qué los hebreos habían de quedar excluidos del movimiento civilizador allí reinante ? Y que en efecto no lo estuvieron lo demuestran los monumentos literarios que por confesión de los críticos más avanzados datan de época antiquísima en Israel, por ej. el cántico de Débora, las elegías y otras producciones poéticas de David, los apólogos de las mismas edades. ¿ Por qué, pues, no había de haber también escritores y escritos históricos ? Y en efecto, ¿ en qué época y por qué procedimiento se formaron las Tablas genealógicas de las estirpes de Israel? Indudablemente mucho ántes de David. Aunque se quiera prescindir de todo dato religioso ó tradicional, é insistiendo solo en el simple análisis de la historia real, todas las presunciones están en favor de la redacción escrita de la historia patriarcal en un tiempo en que podía esta conocerse con entera exactitud.

B) **La exposición exegética del texto, II, 27-32**

Vv. 26, 27. « *Y fué Taré de 70 años y engendró á Abrám, á Nacor y á Harán, y Harán engendró á Lot. Y estas son las generaciones de Taré: Taré engendró á Abrám y á Nacor y á Harán. Y murió Harán antes que Taré su padre en la tierra de su nacimiento, en Ur de los caldeos* ». Cuando

([1]) No está esto en oposición con lo expuesto en los capp. 10 y 11 : la nacionalidades de que aquí hablamos son las formadas *después* de la primera dispersión.

([2]) Wellhausen escribe : « Antes de David no pudieron tener origen las narraciones sobre Jacob y Esaú ». *Proleg.* p. 320.

el texto dice que Taré á los 70 años engendró á Abrám, Nacor y Harán no quiere significar que nacieran los tres el mismo año sino que el año septuagésimo de su vida empezó Taré á tener hijos y que los tuvo en número de tres: es una locución semejante á la de 6, 9 cuando se habla de los hijos de Noé. ¿Fué Abrám el primogénito? Así parece indicarlo á primera vista el lugar que el escritor le señala entre los hijos de Taré; pero muy pronto se echa de ver que no es así. En el v. 32 se dice que Taré murió en Charán de 205 años, é inmediatamente, en 12, 4 se añade que Abrám contaba 75 años al salir de aquella ciudad después de muerto su padre. Si el año 75 de Abrám coincide con el 205 de su padre, el nacimiento de Abrám tuvo lugar el año 130 de la vida de Taré. No nació, pues, á los 70 años de su padre ni fué su primogénito; y la razón de ocupar el primer lugar entre sus hermanos es su dignidad de primer progenitor del pueblo hebreo. Como introducción á la historia de Abrahán Moisés traza aquí en breves rasgos su procedencia genealógica directa para que sus lectores tengan noticia de la línea que enlaza á su pueblo con los patriarcas Sem y Noé; y á la genealogía directa agrega su cognación lateral, como fundamento histórico á detalles importantes de la historia posterior sobre Lot y su posteridad, é igualmente sobre los enlaces matrimoniales de Isaac y Jacob con mujeres de la misma estirpe. Lot es hijo de Harán, quien muere en Ur antes de la partida de Abrám y Taré en dirección á Canaán.

V. 29. « *Y Abrám y Nacor tomaron para sí mujeres: el nombre de la mujer de Abrám* (era) *Sarai, y el nombre de la mujer de Nacor Melca hija de Harán padre de Melca y padre de Isca* ». Abrahán y Nacor tomaron respectivamente por mujeres á Sarai y á Melca, esta última hija de Harán y en consecuencia hermana de Lot. De Sarai no se dice quién fuera su padre; pero como se nombra al de Melca, é inmediatamente se añade que Harán fué también padre de Isca, muchos intérpretes son de opinión que Isca no es otra que Sarai, pues de no ser así, no se descubre razón ni para mencionar el nombre del padre de Melca menos allegada á Abrahán que Sarai, ni para introducir en

el relato á Isca, de la cual no vuelve á hacerse mención en la historia sino se la identifica con Sarai. En tal suposición, Sarai sería hija de Harán y hermana de Lot, sobrina carnal de Abrahán su marido. La escasa (10 años) diferencia de edades no sería una dificultad; porque siendo Harán el primogénito de Taré, nacería el año 70 de éste, y así Harán y Abrahán podrían llevarse muy bien unos 60 años, y por lo mismo tener el primero hijos casi de la edad de su hermano. Otro más grave inconveniente ofrece esta opinión: si Sarai era sobrina de Abrahán ¿cómo afirma éste á Abimelec (20, 12) que Sarai es hermana suya, hija del mismo padre Taré, aunque de diversa madre? Esta dificultad es seria, y obliga á abandonar la hipótesis de la identidad entre Sara é Isca. La razón de mencionarse á esta, aunque sea distinta de Sarai podría ser que por cualquier concepto hubiera adquirido celebridad como Noema entre los cainitas. La omisión del padre de Sarai puede explicarse satisfactoriamente ó porque estaba dicho al hacerla mujer de Abrahán, pues la tradición podía muy bien haber trasmitido simultáneamente ambas noticias, de suerte que expresada la una, quedaba por lo mismo significada la otra; ó porque, siendo la razón de mencionarse á Melca su cualidad de progenitora de Rebeca, Lía y Raquel para hacer constar que el pueblo hebreo descendía de la familia patriarcal de Abrahán por ambas líneas, la prerogativa todavía superior de Sara en este concepto quedaba bien asegurada al decir aquí que era mujer de Abrahán, y más adelante, que de él engendró á Isaac, padre de Jacob ([1]).

De Sarai se añade inmediatamente: « Y Sarai era esteril; no tenía prole ». ולד = *prole*, solo se lee en este pasaje. La advertencia del escritor sobre la esterilidad de Sara cuando da principio la historia de Abrahán escogido por Dios para progenitor del pueblo hebreo, se ordena á hacer

([1]) Hoberg, *Die Genesis* p. 142 no aprueba la versión de la Vulgata (v. 29) suponiéndola tautológica (hija de *Harán padre* de Melca y de Isca); pero no es así. Además opina que el texto con tal traslación es inexplicable: en cuanto á 20, 12 supone que allí hija es lo mismo que *nieta* y madre que abuela. No nos parecen ni convincentes los argumentos para la primera parte, ni satisfactoria la explicación de la segunda.

resaltar los caminos misteriosos de la providencia en la ejecución de sus grandes designios: con mucha frecuencia se complace en hollar las leyes naturales para que se descubra su mano omnipotente. No se oculta en la frase prolepsis alguna: Abrahán había tenido tiempo de experimentar la esterilidad de su mujer, pues contaba ya 75 años, y sin duda alguna llevaba muchos de matrimonio. El enlace de Abrahán con Sara su hermanastra llama la atención por ser contra el derecho mosaico (Levit. 18, 9) y no bastante conforme al natural; pero debe advertirse que el derecho mosaico no existía aún; y en cuanto al natural, además de no ser claro, cohonestaba el caso una doble razón: la proximidad al diluvio, y el deseo laudable de no mezclar sangre impura á la sangre patriarcal. Tal vez existía también en el Jefe de tribu la facultad de dispensar.

V. 31. « *Y tomó Taré á Abrám su hijo y á Lot, hijo de Harán,* (es decir) *hijo de su hijo, y á Sarai su nuera, mujer de Abrám su hijo y los sacó de Ur de los caldeos para marchar á la tierra de Canaán; y llegaron hasta Charán y habitaron allí* ». En el texto masorético el segundo inciso es וַיֵּצְאוּ אִתָּם y *salieron con ellos,* expresión que no tiene sentido, pues debiera decirse: « y salieron *con él* » por ser Taré el único que toma consigo á todos los demás que salen. La lectura debe cambiarse ó por ésta: וַיֵּצֵא אִתָּם *y salió con ellos*, ó por esta otra: וַיֹּצֵא אוֹתָם y los sacó: *et eduxit eos,* como trasladó la Vulgata. *Ur Casdim* es la actual Mugheir al sur de Babilonia, sobre la margen occidental del Eufrates. Según eso Abrahán hubo de atravesar dos veces aquel río para llegar á Charán de camino para Palestina, si no queremos hacerle dar un rodeo inverosimil. La dificultad en admitir ese doble paso hizo que Michaelis y otros pretendieran situar á Ur en la región septentrional de Mesopotamia; pero además de que esa región nunca es llamada *Caldea,* los monumentos recientemente descubiertos nos hablan de *Uru,* ciudad de Caldea, célebre por su templo de la Luna (Sin) (1). Cuando se dice que el término ú objetivo

(1) Ur era en aquellas remotísimas edades la capital de un reducido

del viaje de Taré era Canaán, el sentido no es que al emprenderle tuvieran los viajeros determinado aquel término, pues S. Pablo Hebr. 11, 8 afirma expresamente que Abrahán « ignoraba entonces á dónde iba »; sino porque de hecho allí había de terminarse el viaje conforme á la intención divina; y porque allí se terminó en efecto y en aquella dirección tomó desde luego su rumbo la caravana.

Cuál fué la causa determinante de la salida de Taré de Ur de los caldeos? Indudablemente la vocación divina intimada a Abrahán que se refiere en el cap. 12, 1-3. Así lo demuestran los puntos de partida y término que son idénticos en uno y otro relato. El primero, 11, 29-31 dice expresamente que la partida fué de Ur de los caldeos y su término Canáan, viaje que en efecto emprendió y terminó el Patriarca Abrahán según se narra en el cap. 12 siguiendo el llamamiento divino. Del mismo modo en 15, 7 recuerda Dios á Abrahán « haberle sacado de Ur de los caldeos para darle en herencia el país de Canaán ». Lo mismo repite S. Esteban en su discurso del cap. 7 de los Hechos apostólicos.

Tres dificultades suscita la interpretación propuesta: 1ª ¿cómo aparece Taré el jefe de la expedición, toda vez que él es quien *toma* á su hijo Abrahán, si el llamamiento se hizo á éste? 2ª ¿cuál sería en esta hipótesis la razón de reservarse el relato de la vocación para el capítulo siguiente callándose aquí por completo la intervención divina? 3ª ¿cómo es que en 12, 4 á continuación del relato de la vocación divina comunicada á Abrahán se dice que éste salió no de Ur, sino de Charán? ¿No será más lógico admitir una doble tradición representada en igual serie de documentos, la primera que pone el punto de partida de las expediciones de Abrahán en Ur, la segunda en Charán; la primera en Caldea, la segunda en Mesopotamia? La primera versión sería seguida por los autores de Gén. 15, 7; Josué 24, 3; Neh. 9, 7; Act. 7, 2-4 y Hebr. 11, 8: la segunda por Gén. 12, 4; 24, 4-67; 28, 2-31, 55, que nos presenta la patria y parentela de Abrahán en Charán (1). — No disimularémos que el problema ofrece á primera vista algunas dificultades: pero no es lícito recurrir á la pluralidad de documentos y de focos de tradición si pueden

---

estado cuyos soberanos han sido catalogados por Thureau-Dangin (*Sumerische und Akkadische Königsinschriften* — sigl. SAK — p. 228 sigg.). Véase Deimel, *V. T. Chronol.* p. 67.

(1) Dillmann, *Die Genesis* p. 214 y 222; Gunkel 138. 139; Wellh. *Proleg.* p. 313.

conciliarse los extremos objetados; y la conciliación en nuestro caso no es imposible. Adviértase, pues, ante todo, que según lo hemos indicado, la breve sección 11, 27-32 es una introducción á la historia patriarcal cuyo fin es desembarazarse de ciertos datos ó factores pertenecientes sí á la información histórica sobre el asunto principal que es la historia de Abrahán, como complemento esencial de ella y por lo mismo inomisibles; pero que recargarían demasiado el cuadro, y sobre todo estorbarían el efecto de los dos rasgos que Moisés quiere poner en todo su relieve en el miembro siguiente 12, 1-3 cuales son: Dios llamando á Abrahán y haciéndole aquellas magníficas promesas, y la figura gigantesca del Patriarca siguiendo sin vacilar el llamamiento divino. Taré no hubiera estado en su lugar en una escena donde da principio la historia sobrenatural de Israel por Abrahán, y donde en consecuencia el interés todo del cuadro está cifrado en la vocación y promesas divinas, y en la obediencia sublime del Patriarca. A la luz de esta observación se disipan las dificultades. Aunque el llamamiento fué hecho á Abrahán, indudablemente éste admitió en su compañía y aun invitó á su seguimiento con la aquiescencia de Dios á todos cuantos de su parentela quisieron agregársele: Taré su padre vino en ello como su sobrino Lot, y una vez aceptada por Taré la invitación era natural que como padre de Abrahán y abuelo de Lot se pusiera al frente de la expedición, obligado seguramente á ello por la deferencia respetuosa de ambos. Taré, pues, figura como Jefe por el título de la sangre, no por el de la vocación divina, y este es el motivo de no mencionarse aquí el llamamiento. La vocación no fué dirigida al mismo Taré, parte por su edad, parte y más aún, porque no reunía otras condiciones de fe, piedad y obediencia que su hijo, pues en el pasaje ya citado de Josué, aparece contaminado por la idolatría; parte, en fin, porque quien había de ser el tronco del pueblo hebreo era solo Abrahán, libre todavía y sin familia; no Taré, cuyos hijos Harán y Nacor el primero por muerte, y el segundo por falta de voluntad, no le siguieron. La razón de reservarse el relato de la vocación para la sección siguiente no es que no tuviera lugar antes de la salida de Taré, sino la que ya indicamos de hacer resaltar los dos factores capitales que intervinieron en ella como arranque de la historia providencial de Abrahán y de Israel en calidad de representantes y depositarios de la promesa mesiánica. Pero omitir esa circunstancia ó diferirla no es negarla: ni está tampoco en oposición con las leyes de la historia cuando hay una razón poderosa como en nuestro caso teniendo en cuenta sobre todo que tampoco hay derecho á exigír en un historiador de hace 35 siglos la exactitud técnica propia de la época moderna. Por lo demás, el tenor mismo de la letra en la sección 12, 1-3 remite á 11, 28; porque el perfecto hebreo de 12, 1 equivale allí á plusquamperfecto, dando al relato un sentido de ampliación ó complemento de 11, 28. Esta última razón explica también por qué en 12, 4 toma la narración á Abrám no en Ur donde tuvo lugar el llamamiento, sino en Charán: siendo las cláusulas 12, 1-3 reanudamiento complementario de 11, 29 detiénense solamente en referir lo que allí se omitió, suponiendo lo restante.

Con respecto al camino que siguió la expedición para dirigirse á Canaán parece extraño á primera vista. Charán está situada á los 37° latitud N. ([1]) mientras Palestina viene á coincidir próximamente con Caldea, cayendo ambas entre los grados 31° y 32°, de modo que la caravana remonta el curso del Eufrates: ¿por qué no hacer el viaje en línea recta en lugar de dar tal rodeo? Pero debe advertirse que el camino directo era intransitable por el desierto entonces intermedio entre Caldea y Palestina. La misma ruta siguen en lo sucesivo todas las expediciones caldeas hasta Nabucodonosor; y si bien más tarde no fué menester subir á la latitud de Charán, tal vez lo era en tiempo de Abrahán por no existir entonces otra vía que la del Mediterráneo al golfo pérsico y viceversa pasando por Charán. Quizá contribuyó también el ignorar todavía con precisión el término del viaje: quizá, como opinan muchos, Taré cambió de parecer en el camino y se decidió á fijar su residencia en Charán.

V. 32. « *Y fueron los días de Taré doscientos cinco años, y murió Taré en Charán* ». Sea cual fuere la razón de haberse detenido la caravana en Charán, allí murió Taré á los 205 años de edad. La causa de la detención no parece haber sido enfermedad ú otro impedimento súbito y pasajero; pues la *habitación allí*, es decir, el haberse establecido en Charán parece indicar deliberación y propósito exento de toda coacción. Este es el fundamento en que se apoyan, y no sin razón, los intérpretes que atribuyen á Taré inconstancia. Esta hipótesis explicaría satisfactoriamente la omisión del llamamiento divino en 11, 29; porque en tal supuesto, aunque el llamamiento en Ur hubiera sido hecho á ambos, la defección de Taré vino á dejar á Abrahán por único ejecutor de los planes divinos eliminando á Taré de la lista de los Patriarcas progenitores del pueblo de las promesas.

([1]) Riess, *Bibel-Atlas*, Cart. 4. Sobre las vías antiguas puede formarse una idea leyendo á Szczepański (S. I) *Geographia Palaest. antiq.*, c. 9. Romae, 1912.

2. La vocación de Abrahán: Abrahán en Palestina y en Egipto, 12, 1-20

A) La vocación, 1-5

V. 1. « *Y había dicho Dios á Abrám; márchate de tu tierra y del lugar de tu nacimiento y de la casa de tu padre á la tierra que te mostraré* ». Trasladamos por plusquamperfecta la expresión ויאמר porque ya dijimos que la narración presente reanuda la incoada en 11, 29. Hemos visto que el llamamiento fué en Ur, no en Charán.

Dillmann (1) opone, es verdad, el pasaje 24, 4. 7 donde enviando Abrahán á su mayordomo á Charán, llama á esta región su patria ó *tierra, la casa de su padre y su parentela;* pero la razón es porque Nacor, el cual en un principio no había querido dejar la Caldea, más tarde la abandonó pasando á establecerse en Charán, tal vez antes de la muerte de Taré, y cuando se acercaba su fin para recojer su herencia. Desde este momento, Charán reemplazaba á Ur, pasando á ser el asiento de la familia de Taré continuada en Nacor, y de la parentela de Abrahán. Con respecto al término, Dios no le señala sino en términos vagos: *á la tierra que te mostraré;* expresiones que justifican plenamente la exegesis del Apostol Hebr. 11, 8 (2) no menos que la explicación dada arriba de la identidad de argumento en 11, 29 y 12, 1-4. Por lo que hace á la voz מולדה empleada por el escritor tanto aquí como en 24, 4. 7 no puede ser un obstáculo serio á la explicación propuesta, porque tiene el doble significado de *patria* ó *lugar del nacimiento* y el de *parentela* (3).

Vv. 2. 3. « *Y te constituiré en una gente grande, y te bendeciré y engrandeceré tu nombre y serás bendito* ». El último miembro está expresado en el original con mayor énfasis: *y sé bendición*, pero su sentido no es otro que el

(1) *Die Genesis*, p. 222.

(2) « Exiit *nesciens* quo iret ».

(3) Véase Gesen., *Lex. man.* sub h. v. y Gesenius-Buhl.

de *serás bendito*, si bien expresando la infalibilidad y la amplitud de las bendiciones. Para animar á Abrahán á empresa tan ardua hácele Dios grandes promesas: la primera de numerosa posteridad, mirada en las edades patriarcales como una de las más grandes felicidades: de Abrahán se derivará un pueblo ó nación grande y poderosa. La segunda, la de derramar sobre él su bendición divina, pero no de simple especulación sino ejecutiva y de obra, en riquezas y poder. La tercera, de hacer célebre su nombre. Las dos últimas promesas cumplióselas Dios muy en breve; pues ya en los capítulos 13, 14, 15 y 20, es decir, muy poco despues de llegado á Canaán vemos á Abrahán rico, poderoso y celebrado en toda Palestina y Siria al igual con los grandes príncipes. — V. 3 « *Y bendeciré á los que te bendijeren, y á los que te maldijeren les maldeciré: y serán bendecidas en tí todas las parentelas de la tierra* », La bendición prometida en el v. 2 será extensiva á los amigos y aliados de Abrahán, así como los que maldijeren ó hicieren daño á Abrahán, experimentarán la maldición ó el castigo divino. También esta cuarta promesa tuvo muy pronto entero cumplimiento en sus dos partes: la primera en Anér, Escol y el rey de Sodoma, amigos y aliados de Abrahán; la segunda en el rey de Egipto y en Abimelec sus ofensores.

Pero la principal promesa y que corona las precedentes es la última: *en tí seran bendecidas las razas todas de la tierra*. La expresión en tí = בךָ puede y debe entenderse no de la persona sino de la posteridad de Abrahán; pues en 22, 18; 26, 4 y 28, 14 se reitera la misma promesa á Isaac y Jacob, pero en el primero y segundo pasaje en lugar de בךָ se dice בזרעךָ, y en el último בךָ ובזרעךָ *en tí, es decir, en tu posteridad*, explicando el término implícito ó vago בךָ por el explícito y concreto de בזרעךָ. Todavía sin embargo el término זרע *posteridad* puede tener un doble significado; ó *colectivo*, por el pueblo hebreo en general; ó individual, por un vástago determinado; pues ambos sentidos tiene la voz hebrea en el lenguaje común de aquel pueblo. Qué bendiciones son estas y de qué posteridad se trata?

El sentido y alcance exacto de estas bendiciones prometidas aquí á Abrahán, ó mejor á todo el mundo mediante la posteridad de Abrahán depende de la inteligencia exacta de la fórmula empleada en el texto original. En el presente pasaje están expresadas en nifal נברכו; pero como de las cuatro veces restantes que se reitera la promesa (18, 18; 22, 18; 26, 4 y 28, 14) en dos de ellas (22, 18 y 26, 4) se emplea la forma hitpael התברכו = *se bendecirán, se darán el parabién*, y esas formas verbales son ambiguas, como lo da á entender su empleo promiscuo en una sentencia que evidentemente tiene el mismo valor sin que « jamás ocurra la forma pual que disiparía toda duda por ser exclusivamente pasiva » (1); no han faltado intérpretes distinguidos como Grocio que reduciendo el nifal de 12, 3; 18, 18 y 28, 14 al hitpael de 22, 18 y 26, 4 no ven en la promesa beneficio ninguno real, sino solamente una gloria ó celebridad de Abrahán ante las gentes, la cual consistirá en que éstas « se bendecirán ó felicitarán en Abrahán » es decir, tomarán á Abrahán por dechado de la buena dicha que optarán para sí mismas empleando en sus optaciones esta frase: « háganos Dios á nosotros y á nuestra nación tan dichosos como hizo á Abrahán ». En esta hipótesis, la última promesa hecha á Abrahán vendría á ser una simple explanación de las precedentes « te haré tan dichoso que las gentes no desearán para sí mayor ventura » (2). Grocio confirma su explicación con el ejemplo de Gén. 48, 20 donde Jacob anuncia que en Israel se empleará esta fórmula de exoptación; « póngate (hágate) Dios como á Efrain y Manasés ». Otros por el contrario, reducen la forma hispael en los dos pasajes citados á la de nifal en los otros tres, explicando las bendiciones de beneficios positivos que Dios ha de conceder á las gentes: « las naciones todas *serán bendecidas,* alcanzarán copiosos dones de Jehová mediante la posteridad de Abrahán » (3).

Cierto que tratándose de promesas hechas por Dios al Patriarca Abrahán no sería gran cosa anunciarle que las gentes todas le tomarían por dechado de próspera fortuna, por más que entendamos la expresión en un sentido enfático y como signo de la ventura que había de alcanzar Abrahán mediante el cumplimiento de las promesas precedentes; y así ya desde luego podría parecer mucho más conforme al contexto reducir los pasajes de forma hitpael y significado reflexivo á los de forma nifal y significado absoluto explicándolos de dones positivos que Jehová ha de conceder á las gentes (4). Sin embargo, preciso es reconocer que por solos los pasajes enumerados del Génesis no es facil llegar á una solución satisfactoria. Pero en el Salmo 71 (hebr. 72), 17 ocurre la misma fórmula,

(1) Dillmann, *Die Gen.*, p. 223.

(2) *Annotat. in Vet. Test.*, tom. 1, p. 23, Halae 1785.

(3) Patrizi, *Biblic. quaest. decas*, p. 57.

(4) Reinke, *Beiträge*, 4, 145: « ¿qué importancia puede tener que las gentes se deseen buena ventura remitiéndose á Abrahán, Isaac y Jacob ó á su posteridad? » De un modo análogo se expresa Patrizi.

también en hitpael con aplicación al Mesías como fuente de dicha universal: « *benedicentur* (התברכו) *in ipso omnes tribus terrae* »: ¿qué valor tiene la frase en este pasaje? La forma verbal podría tomarse en sentido pasivo: « las gentes todas serán bendecidas ó colmadas de dones por él »; pero puede también explicarse de parabienes por invocación del nombre del Mesías: « se darán el parabién en él, es decir, invocándole, todas las tribus de la tierra », sin que se siga por eso que no hayan recibido grandes beneficios del mismo. En efecto; ¿qué dificultad hay en que las gentes se feliciten y den mil parabienes en el Mesías, precisamente por los grandes bienes que su advenimiento les ha traído, y por las preciosas bendiciones de que disfrutan desde su advenimiento y por su influjo? En cuyo caso bien se ve que la expresión lejos de excluir ó hacer abstracción de dones positivos recibidos, por el contrario los expresa aunque indirectamente con mayor énfasis. Y este es indudablemente el sentido que dá á la expresión el autor del Salmo; porque del Mesías no cabe decir lo que Grocio supone, que solo sea un estímulo de optaciones estériles. Y si en el Salmo la fórmula lleva envuelta la concesión y el goce de dones objetivos, el mismo sentido tiene en los pasajes del Génesis de los que el Salmo es un comentario.

Por lo que hace á la *posteridad* significada, el mismo Salmo nos dice no ser otra que la persona del Mesías, pues nos describe á éste como á aquél en quien han de felicitarse las naciones todas de la tierra.

Por fin, confirmación amplísima de los testimonios de la revelación es el de la historia: las gentes todas desde hace 20 siglos se están dando el parabién, de los inmensos beneficios que por medio de Cristo han recibido en todos los órdenes. Cristo es en efecto, posteridad ó vástago de los Patriarca; ¿y por quién entre la posteridad de Abrahán, Isaac y Jacob, ya sea una colectividad, ya un individuo, ha recibido el mundo los dones y gracias que por Cristo? ¿De quién sino de él han recibido las grandes naciones cristianas en todo el curso de su historia los bienes más preciados de su civilización de la cual justamente se muestran tan ufanas?

Vv. 4. 5. *Y partió Abrám como se lo dijo Jehová, y fué con él Lot. Y Abrám contaba setenta y cinco años cuando salía de Charán. Y tomó Abram á Sarai su mujer, y á Lot, hijo de su hermano, y toda la hacienda que habían allegado y las personas que obtuvieron en Charán; y salieron para ir á la tierra de Canaán y entraron en la tierra de Canaán* ». La partida de que habla el v. 4 es la de Charán, no la de Ur; porque una vez suplida en 12, 1-3 la omisión del llamamiento divino á Abrahán, no había para qué repetir lo ya narrado. Como se vé, Abrahán salió de Charán con ánimo resuelto de no volver; por eso lleva consigo todo cuanto posee en bienes ó hacienda (רכוש), y en criados (נפש); pues solo á estos puede referirse la voz

נפש toda vez que Abrahán carecía de familia. Al decir el texto que tomó consigo « la hacienda y personas adquiridas en Charán » da á entender que la permanencia en este punto no debió ser muy breve; si bien puede también explicarse la frase de la herencia transmitida por Taré su padre: siempre queda en la oscuridad el tiempo de permanencia en Charán y las causas de la detención. La mención de la persona de Lot obedece al designio de manifestar la constancia de éste, pues no se vuelve atrás de la resolución tomada en Ur. De Charán salen ya con el designio determinado de ir á Canaán, no como de Ur, á una región todavía incierta. La última cláusula: « como se lo había ordenado el Señor » puede referirse á la salida de Ur, pero también á la de Charán, donde tal vez recibió Abrahán una nueva revelación en la cual se le designó el término preciso del viaje. Así parece indicarlo aquella otra cláusula indefinida de la primera intimación: « ve á la tierra *que te mostraré* ». De todos modos resalta la perfectísima fe y obediencia del Patriarca en ajustar exactamente su conducta á las intimaciones divinas. La designación de la edad del Patriarca no es tan solo para consignar el dato cronológico que ha de enlazar los suministrados en las genealogías patriarcales con los que después han de venir; ordénase además á hacer resaltar lo secreto de la Providencia en señalar como tronco del pueblo de Dios á un hombre de edad provecta y sin sucesión (1).

La fe y obediencia de Abrahán son, en efecto, incomparables: por eso los Padres le proponen como perfecto dechado en una y otra. Y cual se mostró en este primer paso de su vida espiritual, tal se mantuvo constantemente en lo sucesivo. Apenas es llamado de Dios, pone luego en ejecución sus órdenes. Llegado á Canaán, Dios se complace en aplazar una y otra vez para término siempre más lejano el cumplimiento de sus promesas de sucesión, contentándose por largos años con reiterársela; pero Abrahán jamás titubea ni vuelve atrás. En 12, 3 le promete hacerle progenitor de una gran nación; y Sara resulta esteril y él entrado ya en

(1) Ya dijimos en 11, 27 que Abrahán nació el año 130 de la vida de Taré. S. Jeronimo en las *Cuest. hebr.* (sobre 12, 4) concilia este pasaje con el de 11, 4 diciendo que librado por Dios milagrosamente Abrahán del *fuego* de los caldeos, « ex illo tempore et dies vitae et tempus reputatur aetatis », si bien no da como cierta esa solución.

años. Reitérale de nuevo ía misma promesa en el cap. 15, y en el 16 se hace notar que Sara no observa señales de tener sucesión por cuyo motivo propone á su marido el recurso de la poligamia. En el cap. 18, v. 19 y después de pasados catorce años desde el nacimiento de Ismael excluye Dios ese recurso declarando que no por Ismael hijo de Agar, sino de la misma Sara ha de proceder la descendencia prometida, y sin embargo pásase todavía algun tiempo sin que llegue á efecto la tantas veces repetida y otras tantas aplazada promesa. Nacido Isaac, vuelve á poner Dios á prueba la fe y obediencia de Abrahán ordenándole inmolar à su hijo; y Abrahán no vacila. La fe y la obediencia más heroica son siempre la guía de sus acciones. S. Ambrosio condensa en un rasgo lacónico lo heroico de la vida del Patriarca diciendo que con sus obras y conducta fué más allá de cuanto en su vanidad supo fantasear la filosofía helénica *plus est quod iste gessit quam quod illa finxit* (1).

B) **Abrahán en Palestina, 6-9**

Vv. 6-9: Abrahán en el país cananeo. — V. 6. « *Y Abrám atravesó la tierra hasta el lugar de Siquén, hasta el encinar de More; y el cananeo se hallaba á la sazón en el país* ». Sin describirnos los accidentes del viaje, Moisés nos presenta á su héroe llegado al país de Canaán y atravesándole hasta llegar á las inmediaciones de Siquén. El camino traído por Abrahán fué sin duda atravesando el Eufrates al S. de Charán, y pasando luego á lo largo de la Siria por Damasco, en dirección á las fuentes del Jordán, por donde hizo su entrada en el país cananeo. De aquí tomó el camino hacia el centro hasta hacer alto en el paraje que despues ocupó la ciudad de Siquén, junto al encinar de More. Hemos dicho que no existía aún la ciudad de Siquén; y así lo da á entender el texto al hablar solo del *lugar* de Siquén y no de la ciudad de ese nombre (2). Concretando más y con relación á la topografía de aquella época, Moisés dice que Abrahán se situó junto á la encina ó mejor en el encinar de More, pues el nombre אלון es sin duda colectivo. S. Jerónimo traslada: « en el valle

(1) S. Ambr., *Libro de Abraham Patriarcha.*

(2) Y en efecto la historia de Jacob (Gén. 34 y 35) aunque supone la existencia de la ciudad, permite suponerla reciente, pues todo el relato la presenta como de muy reducido vecindario.

ilustre » haciendo á elon equivalente á *valle* y á More participio hofal de ראה: en el *valle iluminado*, llamado tal vez así por ocupar un punto despejado y abierto á los rayos del sol á diferencia de las hondonadas contiguas. Los modernos trasladan sencillamente: « hasta el terebinto de More », haciendo á esta última voz nombre propio de algun rico cananeo como lo era también Mamre ([1]). La nota histórica: « y el cananeo estaba entonces allí », designa una circunstancia transitoria sí, pero que obligó á Abrahán á avanzar hacia el mediodía buscando lugar más desahogado (v. 8). No quiere decir el escritor que el cananeo habitara allí *entonces* pero no *ahora*, es decir, al presente y cuando él escribe: quiere tan solo expresar sencillamente que entre las tribus cananeas nómadas que recorrían el país, como lo recorrió diversas veces el mismo Abrahán con su acompañamiento de criados y dependientes, habíase instalado á la sazón en aquel paraje una que le impidió establecerse allí como lo hubiera deseado, forzándole á buscar otro lugar para su morada. No se propone, pues, el historiador instruir á sus lectores sobre un punto de historia general del pueblo de Israel, sino sobre un episodio particular de la vida de Abrahán. Una prueba patente de este sentido es la circunstancia de hacerse tales advertencias solo aquí y en 13, 7: si la causa de ellas era la presencia de los cananeos en todo el país, debieran hacerse ó siempre, ó solo una vez por todas: el hacerse dos veces no más, manifiesta causa puramente local y transitoria.

V. 7. « *Y aparecióse el Señor á Abrahán y díjole: á tu posteridad he de dar esta tierra; y edificó allí un altar al Señor que se le había aparecido* ». Apenas llegado Abrahán á Palestina se le aparece Dios — se dejó ver Jehová á

([1]) Hummel., p. 365; Hoberg, p. 147; Dillmann (p. 224) traslada: « al terebinto de los *sabedores* ó hechiceros »; porque entre los antiguos, dice, era costumbre proponer problemas y dar oráculos al pié de las encinas. *Moré* en esta hipótesis será plural fracto equivalente á Morim ó מארים = *illustrantes*. — La voz אלון propiamente es *encina*, y tomándola colectivamente *encinar*. Tal es la traslación casi constante de los intérpretes antiguos: solo en los Targums aparece la versión *valle;* y de ellos tomó sin duda la suya S. Jerónimo.

Abrám — prometiéndole para sus descendientes la posesión de Canaán. En acción de gracias, Abrahán erige un altar, añadiendo, ya se entiende, ritos proporcionados, es decir sacrificios ú otras oblaciones. No desconocía Abrahán el rito del sacrificio, como se ve por el cap. 22 y ántes por el cap. 15; y aunque no siempre era el altar ó ara correlativa de sacrificio de seres vivientes, este era sin embargo el uso ordinario (8, 20; 15 9-11; 22, 9. 12). « *Y pasó adelante de allí hacia el monte* (que estaba de la parte) *de Oriente con respecto á Betél; y extendió su pabellon* (teniendo á) *Betél de parte del mar y* (á) *Hai de la del oriente y edificó allí un altar al Señor y clamó en el nombre de Jehová* (invocó el nombre de Jehová) ». No pudo Abrahán detenerse en el encinar de More por estar allí alojado aunque acidentalmente un grupo de cananeos y no poder en consecuencia, disponer de pastos para el ganado. Descendió, pues, hacia el mediodía pasando á otro lugar situado entre Betél por occidente y Hai por oriente, en el territorio ocupado después por la tribu de Efraín. También aquí erige Abrahán otro altar aunque no precede aparición como en Siquén, solo por reverencia á Jehová, y para tributarle un culto cuyos actos eran habituales y no dependían solo de apariciones extraordinarias: tal vez erigía estos altares en todos los puntos donde instalaba su habitación. — V. 9. « *Y marchó Abrám caminando y avanzando hacia el mediodía* ». Tampoco en la segunda mansión se detuvo largo tiempo por más que aquí no se menciona obstáculo de tribus rivales: tal vez como originario de Caldea buscaba Abrahán tierra más llana y abrigada por no agradarle el país montañoso.

C) **La emigración á Egipto, 10-20**

Vv. 10-13. « *Y sobrevino una hambre en el país. y Abrám bajó á Egipto para peregrinar allí, porque se agravó el hambre en la tierra. Y aconteció que como se acercara á entrar en Egipto, dijo á Sarai su mujer: conozco á fe que tú eres mujer hermosa de aspecto; y sucederá que al verte los egipcios dirán: ésta es su mujer; y me matarán á mí, pero á tí te dejarán con vida: dí, te ruego, ser hermana mia, para que*

me resulte bien por tu causa y viva mi alma en gracia de tu persona». La causa de haber sobrevenido hambre debió ser indudablemente alguna sequía que en un país, aunque poco poblado, sin agricultura, y por consiguiente sin provisiones de repuesto, atenido casí exclusivamente á los pastos, provocaba facilmente conflictos graves y hacía necesaria la emigración. A alguien ocurrirá tal vez, al considerar el itinerario de Abrahán siempre hacia el mediodía y en dirección á Egipto, que Abrahán ignora todavía el término de su viaje desde Caldea; pero el v. 7 excluye tal conjetura. Abrahán no emigró á Siria ó Mesopotamia, por la resolución firmísima que había concebido de no volver á su país; y prefirió dirigirse á Egipto, país rico, agricultor, bien administrado y que no estaba tan sujeto como la Palestina á contingencias de hambres por no depender de las lluvias, teniendo en las crecientes periódicas del Nilo una garantía moralmente cierta de la cosecha anual. La fertilidad del Egipto, debida á las inundaciónes del Nilo era proverbial desde la antigüedad más remota. El limo que al retirarse dejaba el río sobre los campos abrazaba una extensión inmensa que dilatada artificialmente merced á una red ingeniosa de canales, fertilizaba de tal suerte la tierra que rendía dos y tres cosechas por año. Era natural que de las regiones limítrofes afluyesen á Egipto en épocas de crisis agrícolas; y ésta fué la resolución que tomó Abrahán. Pero si tal vez antes no pensó en ello, al acercarse á la frontera egipcia asaltóle un grave temor. La corrupción de costumbres era grande ya en aquella época, y habíase creado en los soberanos un como derecho, de aplicar á su harem las mujeres no casadas que llegasen del extranjero (1). Este derecho no se extendía á las casadas; pero si eran hermosas, facilmente se pasaba á valerse de manejos para quitar la vida á sus maridos, quedando así la viuda á merced del soberano. Temiendo este peligro Abrahán sugirió á Sara el expediente indicado de

(1) También los viajeros han hallado vigente en países orientales esa práctica. Véase DILLMANN, p. 227.

responder que era su hermana si llegara la hora de un conflicto.

Graves motivos de censura parecen surgir contra Abrahán por esta conducta: en primer lugar sugiere ó aconseja una mentira; además, previendo el adulterio le consiente y aun le aconseja de un modo indirecto cooperando así eficaz y conscientemente á una acción detestable. Con respecto á la *mentira*, no hay dificultad; pues no lo era ocultar simplemente el vínculo matrimonial y decir que eran *hermanos,* pues con efecto lo eran ([1]). Tocante al 2º punto S. Crisóstomo ([2]) procura excusar á Abrahán por la alternativa inevitable que se le ponía delante: no podía evitar el adulterio, pues si decía que Sara era su mujer, quitaríanle á él la vida para alcanzar así la codiciada presa: en tal conflicto, y siendo inevitable ó el adulterio ó el homicidio y la violación, adopta un partido que entre ambos extremos, prefiere el menos malo. Pero esta excusa no salva á Abrahán: puesto en esa alternativa debió arrostrar todos los peligros antes que aconsejar una acción de la que inevitablemente se seguía un crimen. La teoría del mal menor solo tiene aplicación cuando la alternativa es independiente de la elección del albedrío y se *impone inevitablemente* al agente. Es menester, pues, recurrir á otra explicación: ó con la turbación no descubrió Abrahán otra salida y creyó que no pecaba obrando de esa suerte; ó solo se propuso salir del paso por el momento y ganar un poco de tiempo mientras cesaba el aprieto en que al presente le colocaba el hambre, calculando que Sara no llegaría á sufrir ultraje alguno, porque las concubinas del soberano no eran tal vez introducidas al rey sino cumplidos ciertos requisitos que exigían un plazo, durante el cual y cambiadas las circunstancias, podría salir de Egipto y restituirse á Canaán. Esta explicación nada tiene de gratuito: entre los persas existió de hecho la costumbre de prepararse por largo tiempo las doncellas destinadas al tálamo real; y la serie del episodio hace ver que en efecto entre la conducción de Sara á palacio y su introducción al rey transcurrió espacio considerable. En cuanto á la posibilidad del rescate, no sabemos cuáles eran las formalidades y prácticas que regulaban el derecho ó la costumbre en este punto: ciertamente no es inverosimil que las doncellas pudieran ser reclamadas durante el plazo de preparación bajo ciertas condiciones. Tampoco debe olvidarse que Abrahán podía contar con la Providencia que velaba singularmente por él, y así nadie tachará de presuntuosa la confianza de que le proporcionaría medios para recobrar á Sara sin que llegara el caso de una profanación, como de hecho sucedió.

Vv. 14. 15. « *Y aconteció que como entró Abrám en Egipto vieron los egipcios á la mujer que era hermosa: vié-*

([1]) Véase 20, 12.
([2]) *Homil.* 32 sobre el Gén.

ronla también los ministros de Faraón y fué llevada la mujer al palacio de Faraón ». Moisés omite explicar la serie de circunstancias que dieron por resultado la conducción de Sara á palacio: verificóse á la letra lo que Abrahán había previsto, como que el caso no era sino la aplicación de prácticas usuales; y Sara puso en ejecucción el consejo de su marido. — V. 16. « *Y á Abrám le colmó* (Faraón) *de bienes por ella, y adquirió ovejas y bueyes y asnos y esclavos y esclavas y asnas y camellos* ». La conducta de Faraón con Abrahán es una prueba de que Sara había dicho en efecto que era hermana de Abrahán, como lo declara después el texto en el v. 19.

No han faltado críticos que de la enumeración de los presentes hechos á Abrahán por Faraón han querido inferir el caracter fabuloso del episodio. Por una parte, se ha dicho, se enumeran especies ó muy raras ó totalmente desconocidas en Egipto en aquella época v. gr. las ovejas, asnos y camellos, estos últimos detestados de los egipcios por su color; mientras por otra parte se omite el caballo, tan conocido y estimado en aquel país (1). — Pero las ovejas aparecen dibujadas en los monumentos más antiguos, é igualmente los bueyes, y en gran número de lápidas sepulcrales, pues era costumbre representar en esta forma la fortuna que el difunto había poseido. Del mismo modo, por lo que hace á los asnos, en los epitafios de los difuntos se glorían estos á menudo de haber poseído numerosos jumentos. El camello no aparece en los monumentos; pero no puede inferirse de ahí fuera desconocido: preocupaciones supersticiosas arraigadas en Egipto hacían que se prohibiera el dibujo de ciertos animales, por ej. los gatos. En cuanto á los caballos, no fueron introducidos en Egipto hasta la época de los hycsos (2). No hay, pues, motivo para suponer una ficción el episodio de la emigración de Abrahán en Egipto; y por el contrario, los monumentos de aquella época hacen ver que la emigración á Egipto de los países vecinos era frecuente. Por otra parte el hecho se comprende sin dificultad atendido el estado de adelanto y prosperidad de aquel país. Tocante al sincronismo del suceso, Eusebio le coloca en tiempo de la dinastía de los tebeos (dinast. 16);

(1) Tal era la objeción que proponía Bohlen (*Die Genesis* p. 163 y 164) á mediados del pasado siglo.

(2) « En un bajo relieve de las Pirámides, que pertenece á la 4ª dinastía, hállase una manada de *ovejas* al lado de dos de *asnos*, una de machos de cabrio y una de *vacas*. El rebaño de ovejas cuanta 2235 ovejas comunes y 973 especiales; total 3208 ovejas de un solo dueño ». Dornstetter, *Abraham*, Freib. 1902 p. 109. Otros datos y ejemplos más detallados de cada clase da el A. en las pág. sig.

otros le hacen coincidir con la 12; otros con la 4. El cómputo de Eusebio no parece bastante fundado; y es mucho más probable la opinión que adelanta la época de Abrahán. Si el suceso tuvo lugar en tiempo de la 4. dinastía, Abrahán sería contemporáneo de las tres grandes pirámides, de Cheops, Chephren y Micerino.

Vv. 17-19. « *E hirió el Señor á Faraón y á su casa con grandes plagas á causa de Sarai mujer de Abrám. Y llamó Faraón á Abrám y díjole: ¿por qué me has hecho esto? ¿por qué no me indicaste que era tu mujer? ¿por qué dijiste: es mi hermana, y yo la tomé por mujer para mí? Ahora, pues, he aquí á tu mujer: tómala y vete* ». La intervención de Dios en favor de Abrahán, si no demuestra con evidencia, cuando menos hace presumir que el Patriarca había procedido en el asunto de buena fe y con buena conciencia. Faraón experimentó el castigo de Dios en su persona y en su casa, pues empezaron á caer sobre ambas graves infortunios. El texto no los especifica, ni tampoco el modo por el que Faraón vino en conocimiento del origen de sus calamidades. Sin duda le ocurrió que éstas podían ser debidas á su proceder en el asunto de Abrahán y haciendo indagaciones reconoció ser así. ¿Cómo? Por las declaraciones de Sara, la cual preguntada por el rey descubrió la verdad. ¿Por qué ahora sí y no ántes? Por la diversidad de las circunstancias; al presente no había peligro: toda vez que Faraón reconocía la mano de Dios, no podía presumirse que hubiera de pasar adelante, exponiéndose á mayores castigos. Las reconvenciones que hace el rey á Abrahán no prueban la rectitud é inocencia de Faraón ni son efecto de la justicia sino del terror. El rey no podía desconocer que muchos extranjeros ante el peligro de una muerte ó segura ó muy probable, habían de echar mano de expedientes como el de Abrahán, y así no era posible quedara tranquilo en su conciencia: y si al verse afligido por el castigo divino invoca razones que parecen justas, bien veía que Abrahán podía contestarle: lo hice compelido del temor, y tú tenías sobrado fundamento para sospechar que era así. Por eso el callar ú omitir Moisés la respuesta del Patriarca no es dar á entender que Abrahán tuvo por justas las pro-

testas de Faraón. Abrahán calló, porque quiso verse libre del conflicto y del poder del rey saliendo cuanto antes de Egipto.

3. El regreso á Palestina y la separación de Lot 13, 1-18

El argumento principal de este miembro es la separación entre Abrahán y Lot: el vínculo de unión de este episodio con la historia que precede y la que sigue consiste en el significado que esta separación de tío y sobrino lleva envuelto con relación al desenvolvimiento de la historia religiosa de Abrahán. Ésta se reduce toda á la historia de la promesa mesiánica y las promesas restantes enlazadas con la mesiánica. Con la separación de Lot, Abrahán queda como único representante de aquellas promesas, eliminados de su compañía primero Taré y Nacor antes de la llegada á Canaán, y ahora Lot que hasta el presente había seguido á su tío. Este es el título que el episodio puede invocar para su admisión en la historia genesíaca.

A) El regreso de Abrahán á Palestina, 1-7

Vv. 1. 2. « *Y subió Abrám de Egipto, él y su mujer y cuanto le pertenecia, como también Lot, en dirección á la región de Negeb. Y Abrahán habíase enriquecido grandemente en ganados en plata y en oro* ». El nombre Negeb designa la región más meridional de Palestina entre las montañas de Judá por el N., las de Seir por oriente, el desierto de Farán al Sur y la playa del Mediterráneo al occidente. El término *Negeb* נגב significa región meridional, y de la situación de la comarca descrita con respecto á Palestina se derivó su denominación de Negeb, aplicada en geografía astronómica al mediodía. La razón de haberse dirigido Abrahán á ese punto debió ser la abundancia de pastos; pues, como inmediatamente se dice, Abrahán poseía mucho ganado, habiendo adquirido en Egipto grande cantidad de él sobre lo que ya poseía de su herencia paterna. Sin em-

bargo, los bienes de Abrahán no consistían solo en ganados; poseía además grandes sumas de plata y oro, con numerosos pastores, esclavos y criados de ambos sexos que le colocaron muy pronto en situación de alternar con los potentados de Canaán. — Vv. 3. 4. « *Y caminó por sus jornadas desde Negeb hasta el paraje donde había estado al principio su tienda, entre Betel y Hai, al lugar del altar que había construido antes; é invocó allí Abrám el nombre del Señor* ». La construcción de la frase en el texto original deja alguna duda sobre el sentido absoluto ó relativo del último miembro, que podría traducirse también: « y donde había invocado el nombre del Señor »; pero las versiones le dan sentido absoluto refiriéndole á una nueva invocación ó sacrificio en honra de Jehová. Abrahán en su regreso sigue exactamente « las mismas jornadas » que en sentido inverso había traído en su descenso hasta Egipto. De la encina ó encinar de Moré primer descanso á su entrada en Canaán, había pasado al lugar cuya situación se determina diciendo que caía entre Betel y Hai, con intención, á lo que parece, de fijar allí su residencia: de ese paraje había bajado á Negeb, donde le sorprendió ó apretó el hambre obligándole á emigrar á Egipto. Ahora, pues, de regreso, hace alto primero en Negeb, y pasa después « al lugar entre Betel y Hai ». Allí reconstruye Abrahán el altar antiguo, y ofrece, como antes, sacrificios á Jehová.

Vv. 5-7. « *Y también Lot, que iba con Abrám, poseía ovejas y bueyes y tiendas. Y no los sufría la tierra para habitar juntos, porque la hacienda de ambos era grande y no podían habitar á una. Resultaban, pues, riñas entre los pastores del ganado de Abrám y los pastores del ganado de Lot; y el cananeo y ferezeo habitaban á la sazón en la tierra* ». He aquí brevemente expuesta la ocasión de haberse separado Lot de Abrahán, disponiendo suavemente esta separación la divina Providencia para aislar al Patriarca y dejarle como único depositario de las promesas. Lot que desde Ur y Charán había acompañado á su tío, aunque teniendo su familia y bienes propios, poseía también grandes rebaños, resultando de aquí que los prados y dehesas de pastos no bastaban á satisfacer las necesidades de ambos. Ori-

ginábanse, en consecuencia, reyertas entre unos y otros pastores sobre primera ocupación de prados y bosques para apacentar los ganados, sobre abrevaderos y manantiales, sobre sitios de descanso y sesteo, sin que fuera fácil la solución al conflicto, por hallarse al mismo tiempo además en la comarca tribus cananeas y ferezeas que también reclamaban su parte en pastos y dehesas. Los altercados entre los pastores debieron tomar serias proporciones y ocasionar disgustos entre los mismos señores, como lo significa el v. siguiente. Sobre la advertencia del escritor acerca de las tribus cananeas y ferezeas entonces presentes en aquel paraje no puede dejar de observarse cómo es una confirmación del sentido que dimos á la nota de 12, 6. Las tribus que ahora ocupan el sitio entre Betel y Hai, no se hallaban allí en el primer paso de Abrahán por aquellas comarcas (12, 8), como lo prueba no solo el silencio del texto en aquel pasaje, sino la vuelta de Abrahán al mismo. Si el Patriarca hubiera visto el paraje ocupado como lo halló al regreso, no se habría dirigido allá llevando consigo tanto ganado; pues no le habría sido dificil prever los conflictos á causa de la estrechez del lugar. — Vv. 8. 9. « *Y dijo Abrám á Lot: no haya, te ruego, altercados entre mí y entre tí, ni entre mis pastores y los tuyos porque somos hermanos: ¿no está la tierra ante tu vista? sepárate, te ruego, de mi lado: si á la izquierda,* (תפרד = te separares) *yo tomaré la derecha; y si la derecha, iré á la izquierda* ». Abrahán creyó llegado el caso de proponer la separación, pues de los pastores habían pasado las rencillas á los amos, como se vé por la propuesta de Abrahán. No que éste litigase ó se resintiera por su parte: la narración nos le presenta condescendiente y pacífico: pero Lot que no era tan virtuoso como su tío, debió dejarse impresionar por sus pastores y recriminar á Abrahán como si éste tomara parte en los disgustos de sus criados. Sin duda que antes de aquel paso extremo, Abrahán ensayaría otros arreglos, y solo después de prolongada paciencia de su parte se resolvería á proponer la separación: así se infiere de la opción que da á su sobrino cediéndole la elección, por más que como mayor pudiera invocar derechos de preferencia. — La voz הַשְּׂמֹאל no es

verbo sino sustantivo como se ve tanto por la puntación como por el paralelismo con el segundo miembro: אם הַיְמִין: y ה demostrativo ó tal vez interrogativo הֵ: el verbo derivado del sustantivo שׂמאל es השׂמאיל en la forma hifil. También del sustantivo ימין se deriva su verbo respectivo en la misma forma הֵימִין. Las locuciones: « si la izquierda, si la derecha » son elípticas, pero usadas en esa forma por los hebreos (¹).

B) La separación de Lot

Vv. 10-12. « *Y alzó Lot los ojos y vió toda la cuenca del Jordán que toda ella era regadío antes de que el Señor destruyera á Sodoma y Gomorra, como jardín del Señor, como tierra de Egipto en dirección á Segor. Y eligió Lot para sí toda la cuenca del Jordán, y partióse Lot del Oriente y se separaron el uno del otro. Abrám habitó en la tierra de Canaán, y Lot moró en las ciudades de la cuenca y plantó su tienda hacia Sodoma* ». Lot se apresuró á aceptar la propuesta de Abrahán y para escoger con acierto, tendió su vista desde las alturas donde estaba que eran las montañas de Betel y Hai. Por la parte de Levante extendíase á sus pies el valle del Jordán, sobre todo en su curso inferior y más caudaloso, en la región de la Pentápolis. La descripción que Moisés hace del valle es encantadora: las márgenes del Jordán en el extremo meridional de su curso presentaban, dice, el aspecto de un jardin de Jehová, es decir, según el idiotismo hebreo para expresar el grado mayor de encarecimiento, un jardin de amenidad extraordinaria. Para dar mejor á entender á sus lectores esa amenidad que para entonces había desaparecido, añade la comparación con un término conocido, el país de Egipto: el valle del Jordán era en la época de Abrahám comparable en belleza y fertilidad con las riberas del Nilo. El último inciso: « en dirección á Segor » afecta no al Egipto, como si quisiera designarse

(¹) Gesenius sin embargo los hace hifil, ó supliendo la *iod*, ó puntuando la alef con tzere (Gram. Ges.-Kautsch. p. 159. *Lex. manuale* p. 883). Dillmann suple el verbo תִּפְרֹד: si te tendieres por la izquierda. El prefijo equivadria á ה local.

una parte del Egipto próxima á Segor y en el camino de esa ciudad, pues el Egipto dista mucho de Segor; sino al valle ó cuenca del Jordán en aquella porción de la misma que se aproxima á Segor. Caía esta ciudad en lo que ahora es, y lo era ya en tiempo de Moisés, la ribera meridional del mar muerto; de suerte que la región ribereña del Jordán, descrita aquí por Moisés, es decir, la Pentápolis y comarca adyacente no era otra que la que corresponde á la ocupada hoy por el mar muerto en su extremo meridional. Seducido Lot por la belleza del valle decidióse á fijar allí su habitación, y se partió « del Oriente », es decir, de las cercanías de Betel por la parte oriental, que por caer al oriente de la residencia de Abrahán en aquella sazón recibe el nombre de Oriente, para fijar su residencia en Sodoma ó sus alrededores.

Sodoma, la principal de las ciudades de la Pentápolis, caía muy próxima á Segor (19, 15. 23) que estaba y está situada en el extremo Sur del mar muerto. Según eso, el nombre כִּכַּר־הַיַּרְדֵּן, *valle ó cuenca del Jordán* que Moisés da á la región donde estaba situada Sodoma, parece dar á entender que á la sazón el curso de aquel río llegaba cuando menos hasta Sodoma y Segor, es decir, hasta lo que hoy es el extremo meridional del lago Asfaltites. De aquí el problema de si en la época de Abrahán existía ó no ese lago. El estudio físico y geológico tanto del curso entero del Jordán como de las rocas que rodean el Asfaltites y de los caracteres de este lago han hecho concluir á los geólogos y á la generalidad de los intérpretes modernos que el mar muerto es anterior en muchos siglos á la época de Abrahán. En efecto, el cauce del Jordán, siempre en pronunciado declive desde su salida del lago de Genesaret, desciende todavía mucho más, y de un modo repentino, al llegar al mar muerto; de suerte que mientras la superficie del lago, y por lo mismo el nivel del río en su embocadura, está á 394 m. bajo el del Mediterráneo, el fondo máximo del lago alcanza una depresión de cerca de 800 m. y en consecuencia el agua mide allí una profundidad próximamente de 400 m. Si pues en la época de Abrahán no existía el mar muerto, es preciso escoger entre estos dos extremos: ó que el río seguía su curso por un cauce igualmente profundo que se prolongaba hasta el golfo de Akaba ([1]), ó que la cavidad del mar muerto en toda su longitud que es de 10 leguas se llenaba con las aguas del río continuando después bien hasta el mismo golfo por un cauce á la altura actual, bien perdiéndose en las arenas del desierto entre el extremo del mar muerto y el mar Rojo. La primera hi-

([1]) El seno más occidental de los dos en que se termina por su parte septentrional el mar Rojo determinando la península del Sinaí.

pótesis apenas es admisible: ¿cómo á tal profundidad podían existir poblaciones? El calor sería insufrible, pues casi lo es hoy á solos 394 m. por el reflejo y condensación de los rayos solares en el fondo de aquella caldera formada por las rocas altísimas que rodean el recinto. ¿Qué sería bajo una profundidad doble como es preciso admitir si el cauce del río iba por lo que hoy es el fondo del lago? Mucho menos podía alimentarse allí la vegetación frondosa que describe la narración mosaica. La segunda hipótesis es tambien difícil: el Jordán no lleva caudal suficiente de aguas para colmar tan grande cavidad y seguir después todavía su curso, teniendo en cuenta la evaporación enorme causada per la profundidad del lago y el reflejo de sus paredes que ocasionan una temperatura asfixiante. Este conjunto de razones físicas y geológicas obliga, pues, á admitir la existencia del mar muerto desde fecha muy anterior á Abrahán. Pero por otra parte el Génesis en el pasaje del cap. 13 que estamos exponiendo, llama á la llanura donde estaban situadas Sodoma y Segor, *valle ó cuenca del Jordán*, añadiendo que tal era la disposición de aquella comarca *antes de que el Señor hubiese destruido á Sodoma y Gomorra*. Hay más: en 10, 19 y 14, 3 se da á entender que el mar muerto no existía antes de la época de Abrahán. En el primero de esos pasajes al señalarse los límites de los cananeos por el Sudeste se designa como el accidente geográfico más notable por aquella parte las ciudades de Sodoma y Gomorra sin mencionarse el mar muerto, cosa inverosímil si este existía; y en el 2º se dice expresamente que el entonces valle de Siddim era en la época mosaica el mar muerto. Los intérpretes de la Biblia que aceptan sin reserva las conclusiones de la geología, si son incrédulos desechan como fábula el relato mosaico; y si son creyentes se esfuerzan por conciliar los datos de la Biblia y de la ciencia colocando las ciudades de la Pentápolis y la región adyacente en las inmediaciones del mar Muerto: y el cambio de tanta amenidad en la desolación actual lo explican por la acción destructora del torbellino que cayó sobre Sodoma [1].

Algunos intérpretes católicos en vista de la dificultad que tal explicación presenta, pues deja en realidad sin sentido razonable la descripción mosaica la cual supone las ciudades de la Pentápolis situadas á las márgenes del Jordán, no á la distancia de diez ó doce leguas después de su embocadura como debería suceder en el supuesto de la existencia del lago en tiempo de Abrahán, optan por una solución media entre la extensión actual del mar Muerto y su ausencia absoluta antes de la destrucción de la Pentápolis. En el lago Asfaltites, dicen, se observa un fenómeno que indudablemente se enlaza con el origen de la disposición que

[1] Otros disertan con pasmosa despreocupación sobre los caracteres físicos del mar muerto y su formación geológica sin mencionar siquiera la narración bíblica de 13, 10; 14, 3 y 19, 24 sigg., contentándose con observar que « el área del mar muerto y sus aguas *no es muy diferente* de lo que era en tiempo de Abrahán ». Así KULL en el *Diction. of the Bible* de HASTINGS 1, 576:

actualmente presenta. Como á la tercera parte de la longitud del lago, á partir de su extremo meridional, hay una península que penetra en sus aguas en dirección de oriente á occidente, ocupando unas dos terceras partes de su anchura por aquel lado, de modo que viene á determinar una separación casi total entre las dos porciones en que la península divide la longitud del lago. Entre las dos porciones así separadas se observa una diferencia chocante. Mientras en la porción superior ó septentrional alcanza el agua la profundidad que ya dijimos de 800 m. (1), en la porción inferior solo mide tres metros y medio. Por otra parte, según el Gén. 14, 3 el valle de Siddim estaba próximo á Sodoma, la cual á su vez distaba muy poco de Segor, pues Lot llega de la primera ciudad á la segunda en muy breve tiempo (19, 15. 23). Según eso, la porción meridional de las dos en que la península divide al mar muerto, será de formación reciente y debida á la catástrofe que se relata en el cap. 19, y en sus aguas quedarían sepultadas las ciudades y sus alrededores, mientras lo restante del lago datará de la época terciaria. Ni puede objetarse que la explicación propuesta no satisface á los datos del Génesis; pues basta que el valle de Siddim ocupara solo la parte inmediata á Sodoma, para que de esa parte pueda decirse y pudiera decir Moisés que en su tiempo aquel valle era ya el mar Muerto, es decir, una parte del mismo.

No obstante, el silencio sobre la existencia del Asfaltites al describirse en el cap. 10 los límites de los cananeos; y las expresiones 13, 10 que llaman á las inmediaciones de Sodoma *cuenca ó valle del Jordán*, denominación impropia si el curso de este río había ya cesado siete ú ocho leguas ántes, no permiten aceptar incondicionalmente la explicación última. Seguramente que si existía entonces el mar Muerto, es decir, un lago de aguas cuya composición físico-química fuera la de la actualidad, aunque en menor extensión, sus inmediaciones serían como lo son el dia de hoy, pues estarían sujetas á los mismos influjos mortíferos de las aguas del lago y sus vapores deletéreos. En tal caso es imposible explicar en las inmediaciones de la Pentápolis la amenidad que supone Moisés; porque si el Jordán había mezclado sus aguas con las del lago, aunque después siguiera su curso, el influjo del río sobre las riberas no podía ser benéfico. Además la narración de 13, 9 nos presenta á Lot en frente de Betel, es decir, á una latitud superior á la extremidad septentrional del Asfaltites; y al dirigir su vista hacia el Oriente, resalta ante sus ojos solamente el valle del Jordán frondoso y amenísimo: semejante impresión sería además de inverosimil por las razones ya expuestas, impropia; pues lo que habría resaltado á la vista de Lot al mirar hacia Sodoma habría sido no la ribera deliciosa del Jordán, sino los alrededores del mar Muerto, es decir, un espectáculo de desolación.

Según eso, la solución más conforme á los datos genesíacos es que

(1) Las experiencias de Lynch se hicieron á 5 millas N. de la punta Costigan.

antes de Abrahán el Jordán llenaba con sus aguas, como la llena al presente, la cavidad del lago, con la doble diferencia de que entonces ni la cavidad llegaba sino á las dos terceras partes de su longitud, ni en sus aguas se hallaba en disolución la cantidad enorme de materias salitrosas, asfalto, petróleo etc. que hoy está depositada en su seno saturando las aguas allí contenidas. Puesto que las aguas del Asfaltites no varían hoy su superficie que es constante [1], tampoco la variarían entonces por existir las mismas causas que lo impiden, á saber, la evaporación actívisima por el excesivo calor á tal profundidad, y en un receptáculo rodeado por todas partes de altísimas rocas. Pero si á la rapidísima evaporación actual contribuyen además las materias sulfúreas de que están saturadas las aguas depositadas por el Jordán, en tal caso, no hay dificultad en admitir un desagüe por el extremo meridional de suerte que el rio seguiría su curso ó hasta el golfo de Akaba, ó hasta perderse en las arenas del desierto. Esta segunda explicación es mucho más probable; porque en las rocas que sirven de margen al Jordán en la longitud del lago no podía existir la vegetación que supone el Génesis y así es preciso admitir una prolongación del curso del río despues de recorrido el lago. La formación de los terrenos que forman las paredes del lago es independiente de la antigüedad de éste en la forma y con los materiales que al presente llenan aquella cavidad, materiales que proceden de los pozos de asfalto existentes ya antes de la catástrofe como consta por el capítulo 14.

V. 13. « *Y los habitantes de Sodoma eran perversos y peccadores ante el Señor en gran manera* ». Moisés arroja ya aquí la semilla para preparar la narración de los capítulos 18 y 19, insinuando que á la belleza material del paraje no correspondía la moralidad de sus habitantes y que Lot fué seducido incautamente por los encantos del sentido. — Vv. 14-15. « *Y el Señor dijo á Abrám después que Lot se hubo separado de él: alza tus ojos y mira desde el lugar donde estás hacia el Septentrión y el Mediodía, el Oriente y el Occidente: porque toda la tierra que contemplas, á tí la he de dar y á tu posteridad perpetuamente* ». Separado ya Lot, queda Abrahán sólo y entonces vuelve el Señor á hacerle la promesa del país de Canaán para que no le quede duda de que á él solo, y no en participación con otro, aunque fuera de su sangre, ha de conceder el país cananeo. Ocupaba Betel y su montaña, lugar donde á la sazón

[1] La oscilación en el nivel de la superficie del mar Muerto es solo de *cinco pies* en los meses de Octubre á Mayo según las observaciones de Robinson (Hastings, *Diction. of the Bible;* tom. 1, p. 575).

se hallaba Abrahán, el punto más céntrico y elevado de Canaán (Gén. 35, 1-3); y desde allí podía descubrirse un horizonte vastísimo que abrazaba la Palestina casi entera. — Vv. 16-18: « *Y pondré tu posteridad como el polvo de la tierra: que si puede un hombre contar el polvo de la tierra también será contada tu posteridad. Levántate y pasea por la tierra en su longitud y latitud; porque á tí la he de dar. Y anduvo Abrám acampando hasta que llegó y habitó en el encinar de Mamré, que se hallaba en Hebrón, y edificó allí un altar al Señor* ». Era natural que para llenar extensión tan grande de territorio como el país de Canaán, la posteridad de Abrám hubiera de llegar á ser muy numerosa: por eso á continuación de la promesa del territorio, viene la de numerosos descendientes. Ni se contenta Dios con que Abrahán mire y así mida con la vista la extensión de su patrimonio: quiere que la mida paso á paso. Según eso, el verbo יאהל que expresa el cumplimiento de la orden del Señor, no puede referirse á la simple partida para Hebrón, ni unirse con los verbos siguientes יבוא, y ישב, ni en efecto el significado del verbo consiente esa unión, sino que expresa una serie de marchas y acampamentos en diversas direcciones hasta que llegó el Patriarca á Hebrón donde se estableció junto á la encina ó encinar de Mamré. Era Mamré un señor ó régulo de la comarca, hermano de Escol y de Anér que ocupaban igual posición; y el encinar donde se estableció Abrahán era posesión suya. Allí fijó su residencia el Patriarca ocupando una tienda junto á la famosa encina ó encinar de Mamré, y en las cercanías estarían las de sus pastores y criados que, como luego verémos, eran en gran número, formando una tribu respetable.

4. La victoria sobre Codorlahomór 14, 1-24

El episodio del cap. 14, curiosísimo documento por diversos conceptos, completa la historia de Abrahán poniendo delante primero su poder y representación de príncipe entre los régulos de Canaán, y no menos su esfuerzo y magnanimidad. No obstante, aunque estos motivos serían

suficientes para justificar la admisión de la pieza en la historia religiosa de Abrahán á título de episodio para dar información al pueblo israelita sobre el rango distinguidísimo de su primer ascendiente; la razón principal de darle cabida es indudablemente el encuentro con Melquisedec, episodio eminentemente religioso y de caracter mesiánico, reconocido como tal en la tradición hebrea y por el Apostol S. Pablo. Dos miembros abraza el capítulo: 1-13 describe la ocasión histórica y la expedición de Codorlahomór con la batalla en los campos de la Pentápolis y sus resultados, y por fin 14-24 el triunfo de Abrahán y el episodio de Melquisedec.

A) **La expedición de Codorlahomor, 1-13**

Vv. 1-2. « *Y aconteció que en los días de Amrafel rey de Senaar, y de Arioc rey de Elasar, de Codorlahomór rey de Elam y de Tidal rey de las gentes, hicieron guerra con Bera rey de Sodoma y con Birsa rey de Gomorra, con Sinab rey de Adama, con Semeber rey de Seboím y con el rey de Bela, hoy Segor* ». La construcción á primera vista parece imperfecta por no aparecer el sujeto del verbo *hicieron* עשׂו. Por eso la Vulgata traslada « en aquellos días », haciendo desaparecer el régimen del sustantivo ימי al que supone en estado absoluto, para dar por sujeto al verbo los cuatro nombres. Pero no es menester cambiar nada en el texto, pues no hay dificultad en que los nombres de los cuatro reyes además de ser régimen del sustantivo *días*, sean también el sujeto del verbo en este forma: « y aconteció en los días ..... que (estos reyes) hicieron guerra ..... ». Y así parece entendieron el texto los alejandrinos. El hecho aquí consignado es la guerra entre Codorlahomór y tres aliados suyos contra los cinco reyes de la Pentápolis. No es facil precisar todas las provincias ó regiones donde reinaban los aliados de Codorlahomór; pues aunque Senaar y Elám representan regiones y gentes bien conocidas por pasajes anteriores del mismo Génesis, ignórase la correspondencia exacta de *Elasar* y de *las gentes*. La Vulgata identifica á Elasar con el Ponto, correspondencia á primera

vista muy extraña, por caer el Ponto á inmensa distancia de Elám y Senaar; pero es muy facil que el *Ponto* de S. Jerónimo sea la región de *Punt*, vecina al golfo pérsico [1]. ¿Pero qué pueblo ó nación es la designada con el nombre de *las gentes*, גויים? No es facil adivinarlo: tal vez está alterada la lectura, por más que los alejandrinos tuvieron á la vista evidentemente el mismo original que S. Jerónimo. De todos modos es indudable que debe designar una región no muy distante de Persia y de Caldea. Con respecto á Elám, ya vimos en el cap. 10 que el país significado por ese nombre es la Persia; así como el de Senaar designa la Caldea.

Pero todavía es más dificil la identificación de los personajes y la determinación de las relaciones que enlazaban entre sí en la época de Abrahán á los países ó reinos mencionados en este antiquísimo documento. El v. 2 indica haber sido estos cuatro reyes aliados entre sí; y el 4 y siguientes presentan como el principal y más poderoso á Codorlahomór, como que su imperio aparece extendido hasta el Mediterráneo; pues gran número de reyes de ambas márgenes del Jordán y de la región meridional de este río son sus tributarios. Hasta hace muy poco tiempo la crítica incrédula solo quería ver en esta narración una leyenda por la dificultad que hallaba en admitir en época tan remota un imperio de tan dilatada extensión, y lo que es más, bajo la soberanía de una dinastía elamita, cuando por aquellas edades solo era conocido como imperio de importancia el de Asiria ó el de Caldea. Wellhausen continúa teniendo por ficción reciente el episodio de Codorlahomór; Duhm llega á señalar como fecha de origen de la narración el año 141 ántes de Jesucristo; y Vernes, tan conocido por su afán de retrasar en décadas de siglos los sucesos del Antiguo Testamento, hace todavía más reciente su orígen. Sin embargo, de algún tiempo á esta parte, con los descubrimientos de Asiria y Caldea, las cosas han cambiado de aspecto; y entre los que ó no son ó no quieren pasar por atrasados en arqueología, reconócese, como lo hace v. gr. Gunkel, el fondo histórico del relato con respecto al cuadro ó situación que pone ante nuestra vista, y á los personajes que hace entrar en escena. Los críticos más sensatos y prudentes admiten sin dificultad que hacia los años 2500 á 2100 antes de Jesucristo dominaba con efecto en las regiones vecinas á ambos lados del Eufrates y Tigris una poderosa dinastía elamita, cuyos miembros llevan nombres compuestos cuyo primer elemento es el de Kudur = Codor, por cuya razón esa dinastía recibe entre los asiriólogos el nombre de dinastía *cudurita*. También es-

(1) *Elasar* es hoy identificado con *Ella-arsa* ó con *Larsav,* la actual *Senkereh.*

tán de acuerdo en la identificación del nombre *Amraf* con el de Hammurabi, el célebre autor del código de ese nombre, soberano de Babilonia ó Senaar por aquella época, aunque bajo la dependencia de la dinastía elamita, si bien años más tarde logró sacudir el yugo y engrandecer á Babilonia [1]. Tampoco tiene nada de inverosimil la extensión del imperio, aunque parezca una anomalía la circunstancia de tener Codorlahomor por aliados á reyes mucho más próximos. La constitución de los imperios primitivos no era la misma que más tarde: los soberanos contentábanse con ocupar transitoriamente los territorios de los vencidos, pero luego se retiraban sin dejar siquiera un gobernador permanente. La sujeción se reducía al pago de algún tributo anual cuyo cobro se hacía también enviando tropas para recogerlo. Por lo demás los países no eran propiamente anexionados; gozaban de plena autonomía, y el dominio directo de los grandes soberanos del imperio estaba circunscrito á sus estados hereditarios. Con respecto á la antigüedad y á lo remoto de las expediciones de Codorlahomor, tampoco tienen nada de extraño: más antiguo es Sargon I y sin embargo los monumentos describen sus expediciones y la de su hijo hasta el Mediterráneo [2].

V. 3. « *Todos estos se habían coligado para el valle de Siddim, ahora el Mar muerto* ». Los aludidos son los cinco reyes de la Pentápolis de los que próximamente se ha hecho mención; no los nueve, como se ve por el v. 4, donde continúa Moisés hablando de los mismos que en el v. 3, y dice de ellos que habían servido 12 años á Codorlahomór. Los reyes coligados de la Pentápolis habíanse dado cita para reunirse (חברו אל) en el valle de Siddim, esto es, *de los campos*, entonces en seco [3] y pocos años después inundado por el mar muerto. El valle de Siddim caía muy cerca de Sodoma y Gomorra, al N. de las mismas, en la parte más elevada y meridional de lo que hoy es el mar muerto, al S. de la península que dijimos ántes divide al lago en dos partes desiguales. El v. 3 señala una circunstancia geográfica que á Gunkel le parece increible, por cuya razón

[1] Identifican á Amrafel con Hammurabi Dillmann (p. 236) siguiendo á Schrader; King (*incondicionalmente*, 2, 22); Deimel (*probablemente*, p. 51); Hummelauer (p. 374, 375) deja la cuestión en duda: otros como Hommel, Bézold niegan la identidad, sobre todo por razones filológicas.

[2] Véase VIGOUROUX, *La Bible et les découv. mod.*, tom. 1, p. 181 sigg.; DORNSTETTER, *Abraham*, p. 181-182; HOMMEL, *Diction. of the Bible*, tom. 1, art. *Assyria* y *Babilonia;* DILLMANN, p. 231-236.

[3] Recuérdese lo expuesto al explicar el v. 10 del cap. 13.

desecha muchos datos concretos del relato, por más que, como dijimos, admite el caracter histórico del mismo en lo relativo á la situación general histórica en él descrita. Pero ya explicamos en 13, 10 cómo puede admitirse sin dificultad la existencia anterior del valle y su invasión posterior por el mar. Al tiempo de la catástrofe de Sodoma los pozos de betún que había en el valle fueron inflamados por el fuego, produciéndose una conflagración que dió por resultado la agregación del campo como lo veremos en el cap. 19. — Vv. 4-6. « *Doce años habían servido á Codorlahomór, y al año trece se rebelaron. El año catorce vino Codorlahomór, y los reyes que* (estaban) *con él, y derrotaron á los rafaítas en Astarot-Carnaim, y á los zuzeos en Ham, y á los emitas en Save-Kiriataim. Y á los horreos en sus montes, en Seir, hasta El-Farán que se halla en el desierto* ». He aquí la explicación del argumento propuesto en los tres versos que preceden: los reyes de la Pentápolis eran vasallos de Codorlahomór, á quien habían estado sometidos doce años; después se rebelaron, y para someterlos había Codorlahomór emprendido la campaña. Codorlahomór traía consigo como aliados ó auxiliares otros reyes que por su proximidad al centro del imperio le estaban más sujetos ([1]). Pero en la misma región occidental, no solo estaban sometidos á Codorlahomór los reyes de la Pentápolis, sino otros muchos desde Siria, por toda la extensión del Jordán y mediodía de Palestina. El texto del Génesis habla de solos los reyes de la Pentápolis en el v. 3 porque estos son los directamente interesados en los sucesos que motivaron la intervención y victoria de Abrahán, objetivo principal de la narración; sin embargo los vv. 4-6 completan el cuadro cuando al describir la venida de Codorlahomór le presentan entrando en Palestina no por el N. y la margen occidental del Jordán que era lo más natural si solo hubiera tenido que someter á la Pentápolis, sino por las montañas de Galaad y orilla oriental del río para sujetar primero á sus habitantes y caer luego sobre la Pentápolis. De los países entre Siria y

([1]) No por adhesión voluntaria: el mismo Hammurabi (Amrafel, que acompaña como aliado á Codorlahomor, sacude más tarde su yugo.

Caldea nada dice el texto, pero es natural que formaran parte del imperio. Llegado Codorlahomór por la vía acostumbrada, es decir, remontando el Eufrates, cayó primero sobre los rafaítas que ocupaban la región habitada más tarde por una mitad de la tribu de Manasés, y los venció en Astarot-Carnaim ó *Astarte cornuda*. Astarte ó Istar era venerada por aquellos pueblos como diosa del placer (1). A lo que parece, uno de sus simulacros llevaba la frente coronada de cuernos, símbolo ó del poder, ó quizá de la hermosura por representar tal vez los bucles de la cabellera.

Despues de los rafaítas venció á los zuzeos en Ham, localidad desconocida, pero cuya situación debe buscarse entre Astarot-Carnaim y Save-Kiriataim. La Vulgata en lugar de בְּהַם leyó sin duda בָּהֶם, pero esta última lectura ni hace sentido adecuado (á los zuzeos *con ellos*), ni se acomoda á los miembros restantes en los que se van señalando los puntos geográficos donde Codorlahomór vence á los rebeldes. A continuación de los zuzeos vienen los emitas, derrotados en Save-Kariataim, situada en la región ocupada después por los rubenitas. Llegado al extremo meridional del Jordán, Codorlahomór continuó hacia el seno elanítico para reducir á los horreos que habitaban el monte ó montañas de Seir, donde después se estableció Esaú, y cuyos descendientes exterminaron á los horreos. Horreo = חרי equivale á troglodita por habitar esos pueblos en cuevas ó hendiduras de rocas. A los horreos persiguió Codorlahomór hasta el extremo meridional de sus montañas y seno elanítico por cuyo extremo toca el monte de Seir con el desierto de Farán. En este punto debe buscarse la localidad El-Farán; pues Moisés no hace á Codorlahomór tomar la dirección occidental sino después de llegar á ese paraje siguiendo la dirección de las montañas de Seir.

V. 7. « *Y volvieron y entraron á En-Misphat, hoy Cades, y maltrataron todo el campo de Amalec y también al amorreo que habita en Asason-Tamar* ». Desde el extremo me-

(1) Astarte era para los orientales lo que Venus ó Afrodites para los griegos.

ridional del monte de Seir, Codorlahomór y sus aliados dieron la vuelta hacia el nordeste, dejando el desierto de Farán, y dirigiéndose primero contra los amalecitas en Cades, y luego contra los amorreos en Asason-Tamar población próxima ya á la Pentápolis. — Vv. 8. 9: « *Y salió el rey de Sodoma y el rey de Gomorra y el rey de Adama y el rey de Seboím y el rey de Bala, hoy Segor; y ordenaron batalla en el valle de Siddim con Codorlahomór rey de Elam, y Tidal rey de las gentes y Amrafel rey de Senaar y Arioc rey de Elasar, cuatro reyes contra cinco* ». Codorlahomór había allanado cuanto le impedía el acceso á la Pentápolis ó le podía cortar la retirada, flanqueando los montes de Galaad y Seir, y recorriendo luego victorioso los demás países sublevados entre Palestina y el desierto de Farán, derrotando sucesivamente á todos ellos. Tal vez Codorlahomór perdió no pocas tropas en este largo rodeo con los numerosos encuentros que hubo de sostener; pero llegaba sobre los reyes de la Pentápolis rodeado del prestigio de tantos triunfos, que los reyes confederados contra él y acampados en el valle de Siddim fueron fácilmente deshechos.

V. 10. « *Y el valle de Siddim abundaba en pozos de asfalto y huyeron el rey de Sodoma y Gomorra y cayeron allá; y los que quedaron vivos huyeron al monte* ». El v. 10 describe el lugar de la batalla: abundaba en pozos ó lagunas de azufre; esta circunstancia que los reyes de la Pentápolis pensaban sin duda les sería ventajosa por conocer ellos el accidente y no los soldados de Codorlahomór, fué, por el contrario, ocasión de mayores pérdidas. Sin duda el terror que los infundió la presencia de un rey victorioso de razas tan poderosas como los rafaítas, zuzeos, emitas, horreos y amalecitas de estatura gigantesca, fué grande, y emprendieron luego la fuga en la que según el texto, muchos cayeron en los estanques. A primera vista parece que los reyes son el sujeto de ambos verbos: huyeron y cayeron, pero no es así, porque luego aparece (v. 17) el rey de Sodoma saliendo al encuentro de Abrahán cuando volvía victorioso El sentido de la cláusula es: « huyeron los reyes y cayeron (del ejército, otros) allá ». — Vv. 11. 12. « *Y*

cogieron toda la hacienda de Sodoma y Gomorra y todos sus bastimentos y se marcharon. Y cogieron también á Lot y su hacienda, hijo de un hermano de Abrahán y se marcharon, porque Lot habitaba en Sodoma ». No contento Codorlahomor con la victoria del campo, entró en las ciudades y las saqueó llevándose gran botin y muchos prisioneros, entre los cuales uno fué Lot. — V. 13. « *Y llegó un fugitivo é indicó á Abrám el heberita que moraba en el encinar de Mamré, amorreo, hermano de Escol y hermano de Anér, los cuales eran aliados de Abrám* ». El fugitivo debía ser de Sodoma y conocido de Lot por quien tenía noticia de Abrahán. La venida fué sin duda á darle cuenta de lo ocurrido é implorar su auxilio. Abrahán es llamado el *ibri:* comunmente suele interpretarse la voz por *el hebreo,* es decir, el del otro lado del Eufrates; pero quizá es mejor trasladar la voz por *heberita,* pues según 10, 21 el título de heberita era honorífico y distinguía á los descendientes de Heber de jafetitas y camitas cuales eran los cananeos. La encina de Mamré solo distaba unas tres ó cuatro leguas de Sodoma. Abrahán no contaba solo con sus fuerzas: era aliado de dos señores ó régulos amorreos hermanos, y juntó sus criados con los soldados de estos soberanos ([1]).

B) La victoria de Abrahán y el encuentro con Melquisedec, 14-24

V. 14. « *Y oyó Abrám que su hermano había sido apresado y desocupó* (contó, pasó revista) *á sus diestros, esclavos nacidos en su casa en número de trescientos dieciocho y corrió en prosecución* (de los enemigos) *hasta Dan* ». El verbo דוק propiamente es vaciar, desocupar: Abrahán desocupó á sus criados, es decir, hízoles suspender otros cualesquiera trabajos. S. Jerónimo y los LXX debieron leer וידק pues trasladan *numeravit*, contó, revistó (דוק revisar). Abrahán puso en armas 318 de sus criados, escogidos, como habituados á la guerra. Indudablemente dieron también su parte Anér y Escol, formando con los domésticos de Abrahán un cuerpo que siguiendo los pasos de Codorlahomór le persiguieron hasta

([1]) Véase el v. 24.

Dan en las fuentes del Jordán, llevando al frente al Patriarca, el cual, aunque habitualmente pacífico, sabía ser intrépido y esforzado cuando lo pedía la ocasión. Abrahán, según se ve, era independiente y no estaba sujeto á príncipe alguno: tampoco Escol y Anér debían ser vasallos de Codorlahomór; pues no son hostilizados por él. — V. 15. « *Y dividióse sobre ellos de noche, él y sus criados, y los derrotó y los persiguió hasta Hoba que cae de la izquierda de Damasco* ». Abrahán se valió de un ardid. Codorlohomór se creía seguro después de tantos triunfos y sin duda que sus soldados se darían al descanso y al placer, cuando llegó Abrahán á lo que parece sigilosamente: y dividiendo su gente en varios grupos dispersos para desconcertar al enemigo, cayó sobre él de noche, y como estaba desprevenido, fué puesto en fuga. Abrahán le siguió los alcances ejecutando la victoria hasta las inmediaciones de Damasco. Es facil que á la hueste de Abrahán se agregaran partidas de cananeos de aquellas regiones que engrosaran sus filas; porque de lo contrario no se concibe que Codorlahomór no hiciera frente cuando advirtió que los enemigos eran en tan escaso número. Tal vez sin embargo el ejército mismo de Codorlahomór no era muy numeroso, ó quizá temió una sublevación de aquellas regiones que le impidiera la retirada. Además, el v. 24 del texto permite suponer que sobre los 318 soldados de Abrahán iban los que dieron Mamré y sus hermanos, resultando un número considerable. — V. 16. « *Y recobró toda la hacienda, y también rescató á Lot su hermano y su hacienda con las mujeres y el pueblo* ». Abrahán logró completamente su triunfo llenando los fines que se había propuesto que eran recobrar botin y prisioneros. — V. 19. « *Y salióle al encuentro el rey de Sodoma después de su vuelta de herir á Codorlahomór y á los reyes que estaban con él, al valle de Save, hoy el valle del rey* ». Volvía Abrahán de Damasco por Dan hacia su campamento de Hebrón, y el rey de Sodoma le salió á cumplimentar al valle de Save ó valle del rey cuya situación puede definirse, al menos aproximadamente, mediante 2 Reg. 18, 18. Dícese allí que Absalón se había erigido un monumento en el valle del rey בעמק המלך: naturalmente cerca de Jerusalén; y en efecto, cerca

de Jerusalén está también el valle del rey עמק המלך de Gén. 14, 17, pues inmediatamente después del saludo del rey de Sodoma se sigue el de Melquisedec. No debe inferirse de la nota topográfica que el fragmento Gén. 14 se escribía después de la época de Saul: *el rey* de quien el valle tomó el nombre no es un rey de Israel, sino el mismo Melquisedec. En memoria del encuentro con este soberano, tan célebre desde aquel momento en la historia doméstica de la tribu abramida, recibió el valle el nombre de *Valle del Rey*, que se conservaba todavía en tiempo de David. — Vv. 18-20. « *Y Melquisedec rey de Salem ofreció pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísimo. Y bendíjole diciendo: bendito Abrám del muy Alto, Señor de cielos y tierra; y bendido el Dios Altísimo que entregó á tus enemigos en tu mano. Y dióle diezmo de todo* ». Melquisedec, según se ve, era monoteista y adorador del Dios verdadero á quien invoca llamándole *Altísimo y Señor de cielos y tierra.* Ni era solo adorador del verdadero Dios, sino también sacerdote suyo: tal vez en aquella región el sacerdocio estaba en manos de los reyes. Salem no es otra que la llamada después *Jerusalén*, como lo admiten generalmente los intérpretes y lo persuade la dirección que lleva Abrahán hacia Hebrón desde Damasco. Sin embargo S. Jerónimo escribe: « Salem non est Ierusalem, sed oppidum iuxta Scythopolim quae usque hodie appellatur Salem, et ostenditur ibi palatium Melchisedech » (1). El encuentro, naturalmente, tiene lugar en el mismo valle de Save; pues además de unirse el v. 13 al 17 por una simple copulativa, la escena solemne entre Melquisedec y Abrahán tiene lugar estando presente el rey de Sodoma (v. 21).

De Melquisedec refiere el texto cuatro acciones: la de ofrecer pan y vino, la de bendecir á Abrahán, la de invocar á Dios, la de percibir el diezmo; tres de las cuales, las tres últimas, tomadas reunidas, son seguramente rituales. ¿Lo es también la primera, ó sea la de ofrecer pan y vino? ¿fué acción sacerdotal? ¿fué un sacrificio? Desde la época del Protestantismo los intérpretes heterodoxos no ven en esa acción otra cosa que un obsequio de Melquisedec que *presenta* pan y vino para refresco

(1) *Quaest. ad Evangelum*, n. 7. Pero en las *Cuest. hebr. sobre el Génesis* sigue la opinión común.

de las tropas. Los católicos han reconocido siempre una predicción típica del sacrificio de la misa. La solución depende del enlace entre el inciso: « y Melquísedec ofreció pan y vino », con el siguiente: « y era sacerdote del Dios Altísimo ». Desde luego no puede ser ociosa la mención del sacerdocio en la persona de Melquísedec, y éste en consecuencia debe intervenir en el episodio como sacerdote y ejerciendo su oficio sacerdotal. Pero ¿cuál ó cuáles de las acciones enumeradas designan la función sacerdotal de Melquísedec? Si el enlace del segundo miembro con el primero es causal: « ofreció pan y vino, *porque* era sacerdote del Dios Altísimo », es indudable que de las cuatro acciones de Melquisedec, la que se propone como característica de su sacerdocio, y á la que se concede el mayor relieve entre todas, es la de *ofrecer* pan y vino. Como por otra parte la función característica del sacerdocio no es otra que el sacrificio, la oblación del pan y el vino por el sacerdote Melquisedec representa un verdadero sacrificio. Pero esta conclusión solo es hipotética, y dependiente de la solución que se de al problema sobre el enlace de ambos miembros: ¿es ese enlace causal? Así lo interpretó la Vulgata: « At vero Melchisedech rex Salem protulit panem et vinum, *erat enim* Sacerdos Dei Altissimi ». Por el contrario, los Protestantes desechan como impropia la versión por no corresponder al original donde no se lee la partícula כי causal, sino la simple copulativa ו como expresión del enlace de ambas cláusulas. Sin embargo, los que conocen aunque no sea más que regularmente la lengua hebrea saben que muchas veces en hebreo el enlace causal de dos cláusulas se expresa en forma de paréntesis precediendo á la sentencia parentética la partícula vau la cual en tal caso equivale á: *como que, pues*. Los ejemplos son frecuentes, y pocas líneas antes en el v. 12 ocurre uno: « y se apoderaron de Lot y de toda su hacienda... y se marcharon; *y éste habitaba en Sodoma* ». La cláusula subrayada tiene evidentemente valor causal. pues explica la razón por la cual los invasores que después del valle de Sidim habían entrado en Sodoma, pudieron apoderarse de Lot y su hacienda.

Por lo demás S. Jerónimo al trasladar en sentido causal el segundo miembro del v. 18 no hace más que expresar ó interpretar el sentir de la tradición hebrea consignada en el Salmo 109 (hebr. 110) sobre el valor del texto genesíaco cuando descubre en el sacerdocio de Melquisedec un vaticinio típico del sacerdocio de Cristo; pues ni puede descubrirse en el episodio de Melquisedec un tipo del sacerdocio de Cristo, si allí no aparece la función característica del sacerdocio, el sacrificio; ni entre las cuatro acciones que desempeña Melquisedec puede estar representado el sacrificio, sino en la *oblación* del pan y el vino. A la tradición de la Sinagoga, consagrada por el Salmo, ha seguido la de la Iglesia cristiana desde sus principios; y ya S. Justino se hace eco de ella en su primera Apología [1].

Las acciones restantes de Melquisedec, como bendecir á Abrahán, é invocar á Dios no son de suyo sacerdotales si no van unidas como

[1] N. 63.

partes complementarias del sacrificio; y la de cobrar el diezmo supone igualmente el ejercicio del poder sacerdotal: Abrahán entregó á Melquisedec el diezmo porque Melquisedec había ejercido el sacerdocio en beneficio suyo: de lo contrario, ¿por qué no ofrece diezmo también al rey de Sodoma? ¿por qué al mismo Melquisedec solamente se lo ofrece en esta ocasión?

Cuando S. Pablo presenta á Melquisedec « sin padre, sin madre, sin genealogía, sin principio de días ni fin de vida » (Hebr. 7, 3) no quiere decir que Melquisedec careciera de todo esto; y si bien algunos antiguos, fundados en esas expresiones del Apostol formularon sobre Melquisedec opiniones peregrinas haciéndole un angel ó un ser sobrehumano, es evidente que Melquisedec es un hombre, pues aparece como rey al igual que el de Sodoma [1]. Lo que S. Pablo quiere decir es que en la única escena donde aparece en toda la historia, aparece solamente en su personalidad de sacerdote, desapareciendo todo lo demás, presentando así al genio del Apóstol un excelente fundamento para proponerle como tipo de la eternidad y sobrenaturalidad del sacerdocio de Cristo.

V. 21. « *Y dijo el rey de Sodoma á Abrám: dáme las personas, y el botin quédatelo para tí* ». No se ve cuál pudo ser el motivo de esta propuesta: tal vez temió el rey de Sodoma que Abrahán quisiera, según era entonces costumbre, quedarse con los prisioneros recobrados haciéndolos esclavos suyos: pero Abrahán no se guiaba por semejantes leyes. Vv. 22-24. « *Y respondió Abrám al rey de Sodoma: yo levanto mi mano á Jehová, Dios excelso, Señor de cielos y tierra, que desde una hilacha hasta una correa de calzado nada tomaré de todo lo que te pertenece y no dirás: yo enriquecí*

[1] KYLE, *The deciding voice of the monuments,* p. 76 quiere descubrir si no una explicación adecuada, una aproximación á las expresiones de S. Pablo en cierta fórmula empleada por los soberanos de una dinastía que ocupaba el trono de Jerusalen bajo la dependencia de Egipto hacia mediados del cautiverio de Israel en la misma región; « *ni mi padre ni mi madre,* dicen esos reyes, me establecieron en este punto, sino el brazo poderoso del rey mismo, el cual me hizo señor de las tierras y posesiones de mi padre ». La fórmula ha sido hallada entre los documentos de Tell-el-Amarna. — No puede negarse en la cláusula cierta remota analogía material con las expresiones de S. Pablo; pero es indudable que el pensamiento es en uno y otro caso enteramente diverso. La clausula de los soberanos se refiere solo á la circumstancia concreta del vasallaje; pues en el último miembro se menciona expresamente al *padre* del rey vasallo: el pensamiento de S. Pablo va mucho más allá, y excluye toda relación entre Melquisedec y sus progenitores.

á Abrám. Nada á mí: solamente lo que consumieron los muchachos y la porción de los hombres que fueron conmigo; Anér, Escol y Mamré estos tomarán su porción». Abrahán responde con gran disinterés: por lo que á mí toca, pongo por testigo á Dios que nada quiero: solo reclamo la manutención de los soldados. En cuanto á Anér, Escol y Mamré, estos tomarán su parte, es decir, la del botin que les corresponde por derecho ó costumbre. Sublime es el arranque de generosidad y la dignidad que en esta ocasión mostró Abrahán, teniendo sobre todo en cuenta los instintos de aquellas edades y pueblos: por éste y otros rasgos parecidos como el del cap. 23 Abrahán era sumamente respetado y tenido en veneración por todos.

Hemos insinuado en el texto la actitud de los críticos con respecto al episodio del capítulo 14; pero la importancia excepcional del argumento exige algunos detalles más amplios. He aquí los pareceres de los sabios más distinguidos sobre la celebérrima expedición de Codorlahomór. Los críticos heterodoxos de la Biblia desde Nöldeke y Wellhausen hasta Proscksch y Kittel, ó niegan en absoluto el caracter histórico del relato relegándolo á la categoría de pura fábula, creada hacia la época del cautiverio de Babilonia; ó solo reconocen cierto fondo más ó menos pronunciado y considerable de verdad histórica, mezclado empero con elementos de caracter legendario. Nöldeke despues de prolijo análisis establece la conclusión de que el relato del cap. 14 es una *creación fantástica* (1); y Wellhausen adhiere á esa conclusión expresándose en estos términos: «la crítica de Nöldeke es ineluctable é inconmovible. Decir que en la época de Abrahán cuatro reyes, partiendo del golfo pérsico hayan llevado á cabo una invasión hasta la península del Sinaí; que en tal coyuntura hayan sorprendido y arrastrado como prisioneros á cinco soberanos habitadores de las inmediaciones del mar muerto; que en fin Abrahán con 318 criados haya perseguido á los vencedores arrebatándoles la presa cogida, son sencillamente otras tantas imposibilidades» (2). En idéntico sentido se expresan Eduardo Meyer (3) Jeremías (4) y Barton (5). Más tarde sin embargo Nöldeke veíase precisado á mitigar sus primeras aserciones en esta forma: «lo sumo que puedo conceder es que en una remota antigüedad un rey de Elám dominaba en Palestina y hacía en ella

(1) *Untersuchungen*, p. 156. 156.
(2) *Compos. des Hexat.*, p. 311. 313.
(3) *Geschichte des Altertums*, p. 551.
(4) *Das Alte Test. im Lichte des alten Orients*, p. 224.
(5) *Journal of bibl. Lit.* 1909; 28, pp. 159. 160.

una expedición militar » ([1]). Kittel explica en esta forma el origen del fragmento : existía una tradición antiquísima en el Asia occidental sobre una invasión de reyes de Oriente y de Abramidas : esa tradición exornada con elementos legendarios fué consignada por escrito en Jebus ántes de su captura por David ; y cuando éste rey se apoderó de la ciudad, halló el documento, el cual pasó á enriquecer la historia de Israel. Procksch por su parte reconoce sin dificultad que Amrafel y Arioc, Codorlahomór y Tidal pueden representan personajes históricos ; pueden igualmente reflejar tal vez la época de Hammurabi ; pero el conjunto del relato no puede ser histórico. 1º No hay proporción entre el poderío de Codorlahomór con sus aliados y cinco exiguos régulos de la Pentápolis: es describir la lucha del gato con el ratón. 2º El mar muerto existió siempre lo mismo que al presente. 3º Los nombres de Refaim, Zonzommim, Emim son artificiales. 4º Entre Hammurabi (Amrafel) y Abrahán existe en la historia real un anacronismo de siglos : mientras Hammurabi pertenece próximamente al año 2000, Abrahán solo dista del Éxodo, es decir, del año 1200, *siete* generaciones (Gen. 15, 16) ó sea poco más de 200 años ($7 \times 30 = 210$). 5º no es verosimil que ántes de llegar á la región sublevada, los invasores se entretengan al Este del Jordán y desciendan hasta la Península del Sinaí ([2]).

Las reflexiones de Procksch resumen en breve la primera opinión con las mitigaciones de Nöldeke, de suerte que representan la actitud actual de la escuela crítica avanzada de la Biblia. ¿Cuánto valen los reparos de Prosckch? Seguramente bien poco. Prosckch no niega la existencia del imperio elamita en la época de Codorlahomor y del célebre Hammurabi, ni su extensión hasta la Palestina : solo ve desproporción entre los beligerantes. Pero conviene observar la constitución de aquellos imperios, ó mejos esbozos rudimentarios de imperios primitivos. Todavía en el segundo imperio asirio en tiempo de Isaías, las conquistas de los asirios en regiones algo apartadas eran muy poco estables, porque aún no se había ideado el sistema que introdujo Nabucodonosor de sumisión permanente, con gobernadores y tropas que mantuvieran la dominación adquirida. Por eso Codorlahomór, aun á las puertas del centro de su imperio que es la región elamita, solo cuenta con reyes confederados, uno de los cuales, sacude el yugo muy en breve. Según eso el poderío de los soberanos elamitas, aunque la extensión de su imperio era muy grande á causa de la escasa población de aquellas edades, distaba mucho de ser como el de Teglatfalasar, Salmanasar ó Senaquerib ; y así, bien podían algunos régulos distantes rebelarse con esperanza de sacudir su yugo ; y tanto más cuanto que se veían apoyados por la sublevación de otras tribus al oriente y sur del Jordán y el mar muerto. Si Moisés no enumera directamente como rebeldes sino á los reyes de la Pentápolis, la razón es porque el centro de su narración es Lot que habita en la Pentápolis ; pero indirectamente

([1]) *Untersuch.*, p. 170. 171.
([2]) PROCKSCH, *Die Genesis*, p. 514. 515.

dice lo mismo de las tribus al Este y Sur del Jordán, en lo que toca á sus relaciones con el imperio elamita.

Sobre la existencia del mar muerto en aquella época hemos discutido el problema en el cap. 13 y lo tocarémos de nuevo en el 19. — ¿Por qué han de ser ficción los nombres de las tribus habitadoras del Este de las montañas de Galaad y el Jordán? Al contrario, los datos geográficos que el texto consigna para ilustrar las historias de esas tribus, confirman su caracter perfectamente histórico. Tal vez se objete que no aparecen en la Tabla etnográfica: pero pueden ser tribus de formación posterior y que como más tarde los israelitas, moabitas, edomitas, etc. tomaron sus nombres de progenitores secundarios entre las edades vecinas al diluvio y la época de la invasión. Resta la cronología. Pero ni el pasaje Gén. 15, 16 señala 7 $\times$ 30 como distancia cronológica entre Abrahán y el Éxodo, ni es cierto que la salida de Egipto coincida con el año 1200. La distancia entre Abrahán y el Éxodo es según Éx. 12, 40 (hebr.) y la historia patriarcal, de más de 600 años; pero aunque en Éx. 12, 40 prefiramos la lectura alejandrina, siempre resulta una separación de más de 400. El Éxodo coincide no con 1200 sino con 1600 ó 1500 próximamente, pues según 3 Reg. 6, 1 el año 4º del reinado de Salomón coincide con el 480 del Éxodo; y es seguro que si en esa última cifra hay alguna inexactitud es por defecto, no por exceso, como lo demuestra la cronología del libro de los Jueces. Por otra parte, según la cronología admitida hoy por los mejores historiadores y cronólogos, Salomón empezó á reinar más de 1000 años antes de Jesucristo [1].

La objeción del número 5º está ya prevenida; pero advertirémos para completar lo expuesto sobre la actitud de las regiones orientales del Jordán y mar muerto con respecto al soberano elamita, que los horreos se hallaban en el mismo caso, como se desprende de la narración. Lejos de existir, pues, fundamento alguno histórico ó arqueológico bien motivado contra el caracter verídico de la expedición elamita y el cuadro histórico del cap. 14, por el contrario, todos los descubrimientos más recientes tienden á confirmar la objetividad del relato; porque si bien no suministran datos sobre Abrahán ó Lot, nos ponen delante un cuadro histórico en armonía con el que sirve de base al relato genesíaco, garantizándonos así la realidad de la situación histórica y geográfico-política contemporánea [2].

[1] Puede verse por ej. el cuadro comparativo de Hagen en su última edición del *Compendio* de Cornely. Entre los *once* cómputos que consigna de los mejores cronólogos, *cinco* señalan al advenimiento de Roboam el año 975 ó fecha más elevada. Habiendo reinado Salomón *40* años, es claro que su advenimiento corresponde á una fecha anterior al año 1000. Otros se acercan mucho á la misma data, y *todos* superan la de 928. De estas cifras las más probables si se atiende al conjunto de la cronología posterior, son las más elevadas.

[2] Véase Kyle, *The deciding voice of the monuments*, 98-108 y 126-134.

Pero no son las reflexiones expuestas las únicas que existen para retener como auténtico el relato del capítulo 14. Contra su pretendido caracter de interpolación, fuera de las razones que prueban la autenticidad y valor histórico del Pentateuco, son un testimonio la unidad de enlace con el resto de la narración genesíaca y numerosos indicios esparcidos acá y allá en la serie del capítulo. El enlace es evidente: los sucesos del capítulo 13, esto es la separación entre Lot y Abrahán y el establecimiento del primero en Sodoma son una preparación á las escenas del cap. 14. El mismo enlace de continuidad une el episodio con los acontecimientos del 15. La narración de este capítulo se abre con palabras de esfuerzo de parte de Dios á Abrahán: era natural que el Patriarca, aunque victorioso sobre Codorlahomór, concibiera temores de una nueva invasión del soberano elamita para vengarse de su derrota y acabar de subyugar los países sublevados. Había sufrido, es verdad, un descalabro: pero semejante contratiempo no era extraño en una coyuntura en que lejos del centro de su poder, mermadas sus huestes con el tiempo, las prolongadas marchas y las bajas que era natural hubiera sufrido, se hallaba imposibilitado para una pronta rehabilitación; pero las circunstancias cambiaban una vez de vuelta en sus estados. ¿No era de temer que repuesto de sus quebrantos y reforzado con nuevas tropas volviera el siguiente año á reparar el honor de sus armas y de su imperio?

En la serie del capítulo el poderío elamita, el nombre de Amrafel (Hammurabi), las tribus de los rafaítas, zonzomitas, emitas y horreos, indudablemente antiquísimas y muy anteriores á los moabitas, amonitas, idumeos que más tarde ocupan su puesto; la circunstancia de los pozos de asfalto en el valle de Siddim, confirmada por la gran cantidad de aquel betun contenida en el fondo del mar Muerto en conexión indudablemente con la presencia de tal accidente en las inmediaciones antes de la perturbación que dió origen á la disposición actual del lago; y por fin, el sello de engranaje con la historia de los grandes imperios de la antigüedad, tales cuales los descubrimientos recientes nos los presentan hacia los comienzos del segundo mile-

nario antes de Jesucristo, que es precisamente la época de Abrahán, son otros tantos motivos que robustecen el testimonio de la Biblia.

Pero existe todavía otro fundamento más manifiesto del caracter rigorosamente histórico del relato: es la combinación de los datos cronológicos en la serie de la historia de Abrahán. Al tiempo de la expedición de Codorlahomór Abrahán no llevaba todavía *diez* años en Canaán, pues en 16, 3 Sara le propone el enlace con Agár cuando se cumplían los *diez* años de estancia en el país. Pues bien; según el relato del capítulo 14 la expedición del soberano elamita fué ocasionada por la rebelión de los régulos de Arabia y Palestina después de *doce* años de sujeción al mismo [1]. Como no tenemos ningún derecho á afirmar que ese período no empezara á contarse poco ántes de la entrada del Patriarca en Palestina, la comparación de los datos cronológicos en los capítulos 14 y 16 nos hace ver que el autor del Génesis está muy sobre sí para no poner dos expediciones elamitas á Canaán ántes de que Abrahán cumpliera doce años de estancia en el país, y que la seguridad en puntualizar los datos sin discordancia alguna, sino por el contrario en la más perfecta armonía, es una prueba de que la historia entera y los datos presentados descansan en la verdad objetiva de los sucesos.

Por lo que hace á la índole literaria del fragmento, los críticos reconocen en él un caracter muy pronunciado de singularidad [2]. Sin embargo, el enlace con la historia del mundo que caracteriza esta sección á diferencia del resto de la historia abrahamítica donde el Patriarca aparece aislado, no debe exagerarse, ni es motivo para buscar fuera de las memorias patriarcales fuente ninguna exótica de derivación. No es verdad que en el resto de su historia aparezca Abrahán tan aislado del ambiente histórico contemporáneo. Su origen es la Caldea, foco entonces de la cultura universal; viaja además por Egipto; tiene relaciones con Damasco, pues de esta ciudad es su mayordomo;

(1) 14, 4.

(2) DILLMANN p. 233.

y por fin sostiene inteligencias políticas con los príncipes cananeos, quienes á su vez le consideran como á verdadero soberano al igual consigo (1). No es verdad, según eso, que Abrahán aparezca aislado del ambiente, como si careciera de raíces en el suelo de la historia: Abrahán irradia en su derredor, y á su vez recibe también en su persona los influjos del ambiente como cualquiera personaje histórico. La invasión de Codorlahomór es un suceso de aquellos que por su índole misma no pueden ser ordinarios, y así no es estraño que solo una vez se presente en su historia. El relato mismo hace ver que un acontecimiento como aquél no pudo tener lugar sino precisamente en el tiempo al que se refiere en la serie de la narración genesíaca. Hemos visto que los régulos de Canaán y Arabia cuya insurrección ocasionó la expedición del soberano elamita habían permanecido sumisos por espacio de doce años, y el año trece vino contra ellos Codorlahomór. Pues bien, al tiempo de la invasión Abrahán no llevaba todavía *once* años en Canaán.

Pero aunque el conjunto del relato del capítulo 14 presenta aún críticamente, todas las garantías de seguridad histórica, no puede negarse que algunas circunstancias ofrecen dificultad. ¿Cómo en tan breve tiempo, en menos de diez años, alcanza Abrahán, un extranjero y peregrino, la representación de majestad, poder y riquezas con las que aparece en ese capítulo? Siguiendo con atención la historia del Patriarca, parece según todas las apariencias que al salir de Caldea no era muy considerable su hacienda, pues nada se dice de ella; y solo al narrarse la salida de Charán se advierte que lleva consigo á Canaán la *hacienda* y *esclavos* adquiridos durante la permanencia en aquella región. Ni debió ser muy grande la hacienda allegada en Charán, pues no es probable se detuviera allí largo espacio de tiempo. En el capítulo 13 sin embargo aparece ya dueño de grandes manadas de ganados, que luego crecen y á ellas se agregan el oro y la plata con el viaje á Egipto. De aquí el problema: ¿cómo en el espacio de ocho á

(1) Gén. 23, 5.

nueve años Abrahán se hace tan poderoso que pueda compararse y entrar en relaciones de igualdad con príncipes, sea poseedor de tal cantidad de ganados, y entre pastores, domésticos y hombres de servicio pueda poner en armas más de trescientos soldados? Desde luego los ילידי ביתו que la Vulgata traslada *vernaculos*, no pueden significar hijos de esclavos nacidos bajo el servicio de Abrahán; si así fuera, seguiríase ó que habían nacido en Caldea y Mesopotamia, ó que eran unos niños incapaces de armas. La solución más aceptable es que á los hijos de los esclavos del Patriarca nacidos en Charán y en Caldea, se agregaron otros de la misma condición pertenecientes á Anér, Escol y Mamre (1), aliados de Abrahán, á todos los cuales reunidos y prontos revistó Abrahán poniéndose á su frente. El v. 14 los llama *suyos* á todos, porque todos estaban reunidos bajo sus órdenes y como soldados suyos; pero no precisamente en el sentido de que todos fueran propiedad de Abrahán.

También llama la atención la figura de guerrero bajo la cual aparece Abrahán, tan agena de su caracter en en el resto de su historia. Pero las peregrinaciones de Abrahán á través de regiones inhospitalarias, infestadas tal vez de salteadores y seguramente de fieras, habían podido adiestrar al Patriarca en el ejercicio de las armas y en la dirección de batidas de caza, ó de prosecución de malhechores. El hecho de que Abrahán no se ve tan molestado por sus vecinos como Isaac puede ser una confirmación de esta conjetura.

(1) V. 24.

5. Solemne alianza de Dios con Abrahán: promesas y predicciones, 15, 1-21

A) La renovación de las promesas, 1-8

V. 1. « *Después de estas cosas fué palabra de Dios á Abrám en visión diciendo: no temas Abrám; yo soy tu escudo, tu recompensa muy crecida* ». No dice Dios que él será la recompensa de Abrahán, sino que por su obediencia y fidelidad recibirá crecido galardón. La transición es obvia; y los acontecimientos pasados á que se hace referencia son los del capítulo anterior. Las palabras que Dios dirige á Abrahán manifiestan que éste abrigaba algún temor, y no despreciable, pues Dios cree oportuno hablarle y declararse su defensor. El temor se explica facilmente: tal vez recelaba una nueva invasión de Codorlahomór que quisiera vengar su derrota. Análoga es la explicación del segundo miembro: es facil que los favorecidos por Abrahán se hubieran mostrado desagradecidos; y Dios le conforta asegurándole que él se encarga de recompensarlo con largueza. Vv. 2. 3. « *Y respondió Abrám: Señor Dios, qué me darás? Yo camino sin descendencia y el procurador de mi casa, este Damasco Eliezer... Y añadió Abrám: he aquí que no me has dado posteridad y he aquí que va á ser mi heredero un doméstico mio!* » Evidentemente los dos versos dicen lo mismo, completando el segundo el sentido que en el primero queda suspenso. Ante la promesa de Dios, lo primero que le ocurre á Abrahán es representarle su falta de sucesión, y con expresiones entrecortadas le dice primero: yo no tengo hijos y ese Eliezer, procurador de mi casa...; luego completando el sentido y hablando ya directamente con Dios continúa: « no me *has dado* hijos, y mi heredero va á ser un esclavo mio! » La Vulg. trasladó en el primer miembro: *el hijo del procurador*, pero « el hijo de la procuración » es el procurador mismo. El término *Damasco* דמשק oscurece no poco la frase: ¿qué significa la expresión: « este procurador *Damasco* »? ¿Era tal vez este su nombre? ¿Más cómo, si inmediatamente es llamado Eliezer? Tal vez la

lectura debe ser דמשקי = damasceno: quizá también algún tiempo los adjetivos patronímicos ó el concepto expresado por ellos se designaba con el nombre mismo del lugar ó patria del interesado sin cambio alguno, como se verifica entre nosotros v. gr. en ciertas órdenes religiosas. Algo sorprende ver al frente de la hacienda de Abrahán tan cuantiosa, un extraño á su familia y patria; indudablemente Eliezer se agregó á Abrahán como esclavo ó criado suyo á su primer paso por Damasco de camino para Canaán desde su patria. Eliezer se distinguiría por su talento, fidelidad y diligencia; y Abrahán le hizo su mayordomo poniéndole al frente de todos sus sirvientes restantes. — V. 4. « *Y he aquí fué palabra del Señor á él diciendo: no te heredará éste, sino el que saldrá de tus entrañas, ese te heredará* ». Dios disipa los recelos de Abrahán, pero como ya lo hicimos notar al empezar su historia, el Señor se complace en ir aplazando el cumplimiento de sus intentos para probar la fe y obediencia del Patriarca. Por ahora no le dice más sino que su heredero no será un extraño, sino un hijo suyo, sin declararle si lo será también de Sara. — V. 5. « *Y sacóle fuera y dijo: tiende la vista al cielo y cuenta las estrellas si puedes contarlas; y añadióle: así será tu posteridad* ». No solo le promete un hijo, sino le renueva la promesa de numerosa posteridad que le había hecho al sacarle de Ur Casdim. Como Dios saca á Abrahán al campo invitándole á contar las estrellas, infiérese que la revelación empezó de noche aunque no en sueños sino en vigilia; pero el contexto restante hace ver que debía ser ya la madrugada ó muy cerca, pues continuando el diálogo y los actos que luego se refieren enlazados con el diálogo, antes de cerrarse la visión, sobreviene de nuevo el crepúsculo vespertino y la noche siguiente. Ni cabe decir que la invitación: « cuenta, si puedes, la estrellas » sea simplemente una fórmula proverbial que puede emplearse en cualquier tiempo: la circunstancia que precede: « y sacóle fuera » no permite tal explicación.

V. 6. « *Y creyó Abrám á Dios é imputóselo á justicia* ». Grande fué la fe que Abrahán mostró en esta nueva ocasión al Señor creyendo su nueva promesa, siendo así que

no era más que una renovación de la recibida al partir de Ur y cuyo cumplimiento había aguardado, al parecer, en vano, por largos años. De aquí pudo asomar en Abrahán algún afecto, no de desconfianza, pero si de cierta ligera tentación de ella y que tal vez fué la causa de haber hablado poco antes al Señor con frases entrecortadas.

En la expresión: *é imputóselo á justicia*, el sujeto es Dios sin que haya dificultad alguna en la construcción por omitirse su declaración expresa: en la lengua hebrea es constante omitir la expresión del sujeto en una oración cuando viene á continuación de otra donde fué término directo ó indirecto el que ha de ser sujeto de la siguiente. El término es la fe de Abrahan, *el haber creído;* y á ese término se refiere el sufijo ָה femenino por neutro conforme á la sintaxis hebrea. La version literal latina, expresando el término al qual hace referencia el sufijo ָה sería: « et quod credidisset reputavit ei Deus in iustitiam ». — La lectura masorética hace á la fe de Abrahán objeto inmediato de la imputación divina, de suerte que esa misma fe pasó á ser justicia en virtud de esa imputación: el haber creído, imputóse*lo* Dios *á* ó *por* justicia. Pero tanto S. Pablo al citar este pasaje en sus Epístolas á romanos y gálatas, como los alejandrinos en la translación de nuestro lugar distinguen entre la fe de Abrahán y la justicia, interponiendo el prefijo ל ántes de צדקה, estableciendo entre ellas no la relación de identidad, sino la de disposición y término: creyó Abrahán á Dios, y esta fe le fué imputada ó computada *para* justicia; es decir, tenida en cuenta para, en atención á ella, concederle la justicia. Como se ve, la lectura de los alejandrinos y de S. Pablo, á diferencia de la masorética, 1º) hacen distinción entre la fe y la justicia de Abrahán como entre un acto ó afección de parte del Patriarca, y un don por parte de Dios. 2º) Presentan la fe como una disposición para la justicia. La diferencia de sentido, pues, entre el texto masorético y el alejandrino y del Apóstol es esencial, siendo indispensable optar por una ú otra lectura: mantenerlas ambas, ó reducir la una á la otra no es posible. Ahora bien, en la alternativa propuesta, debe indudablemente preferirse la lectura de S. Pablo y los LXX no solo por razones dogmáticas, toda vez que el Apóstol S. Pablo hace descansar en ella su doctrina sobre la justificación basada en la distinción entre la fe y la justicia; sino también por razones críticas; pues el Apostol y los alejandrinos, como más próximos á la época de orígen, podían tener información más exacta sobre la lectura genuina. De los otros testigos críticos (Aq. Th. Symm,) no se ha conservado el pasaje.

Definida la lectura, no por eso quedan allanadas todas las dificultades. S. Pablo, como hemos dicho, se sirve de ese pasaje del Génesis como de base para su doctrina sobre la primera justificación del impío; y Moisés no habla seguramente de la primera justificación de Abrahán. Algunos intérpretes responden que si bien Moisés hace constar en este lugar la justificación de Abrahán por la fe, su intento es sin embargo referirse á

la serie entera de actos de fe del Patriarca desde su primera conversión. « Haec sententia, dice Cornelio a Lapide, generalis est, et ad *omnia praecedentia* pertinet... hic tamen potius quam alibi hanc sententiam ponit, quia credere semen tale... arduus erat actus fidei ». Esta explicación de Cornelio a Lapide es aceptable en el sentido de que la sentencia es aplicable á todos los pasos anteriores de la vida de Abrahán; pero no es menester que Moisés tuviera la intención expresa de extender la sentencia á todos. La explicación genuina es que la norma de la justificación es uniforme ya se trate de la justificación primera ya de su aumento: pues si en el ya justificado, lo que sobre todo contribuye al aumento de la justicia es la fe [1], siendo así que en el sujeto no existe culpa y hay otras muchas virtuosas, ¡cuanto más será esto verdad en la justificación primera donde no existen esas obras y hay además positiva deformidad moral!

V. 7. « *Y díjole: yo soy Jehová, el que te saqué de Ur de los caldeos para darte esta tierra á fin de que la poseas* ». Dios emplea su título de Jehová y empieza su razonamiento con Abrahán invocando con énfasis ese nombre porque en su significado va envuelto el concepto de *fidelidad* el más adaptado á la situación presente, cuando se propone Dios celebrar una alianza solemne con Abrahán. Al decirle que le sacó de Ur de los caldeos y no de Charán bajo la promesa de darle en posesión la tierra de Canaán, manifiesta que la vocación relátada en 12, 1-3 tuvo lugar no en Charán sino en Ur. La promesa del país de Canaán no ha de cumplirse sin embargo á Abrahán personalmente sino en su posteridad: S. Esteban dice (Act. 7, 5) que el Santo Patriarca no recibió en herencia en Canaán ni un pie de territorio; y el contexto de este mismo capítulo (vv. 13-16) explica en este mismo sentido la promesa. Entre los hebreos era familiar tomar á la posteridad por la persona misma del progenitor como continuación suya. — V. 8. « *Replicó: ¿Señor Dios, en qué conoceré que la he de poseer?* » Abrahán se atreve á pedir á Dios una señal ó prenda de esa posesión futura.

[1] Ya se entiende se trata de una fe que haya de ser secundada y coronada de la caridad.

B) **La alianza en confirmación de la promesa 9-21**

Vv. 10-11. « *Y respondióle: tómame una ternera de tres años, una cabra de tres años, un cabrito de tres años; una tórtola y un palomino. Y se cogió Abrám todas estas cosas y las dividió por medio y colocó cada midad en frente de su gemela; pero no dividió las aves* ». Dios no indicó expresamente el fin á que ordenaba su intimación; pero por la materia del mandato entendió Abrahán de qué se trataba; y tomando los animales indicados dividiólos por mitad á excepción de las aves, colocando despues cada mitad en frente de su pareja, de modo que la serie de las seis mitades puestas de frente determinara una calle intermedia. Tal era era el rito acostumbrado al celebrarse una alianza ó pacto: los contrayentes recorrían el trayecto intermedio de las víctimas significando, implícita ó expresamente, que deseaban para sí de parte de Dios á quien ponían por testigo, una suerte semejante á la de aquellos animales cuyos restos tenían delante, si llegaban á ser infieles á la obligación contraída mediante el pacto. La ceremonia estaba en uso entre los caldeos todavía en tiempo de Jeremías (34, 18) y tal vez de aquella región había traído á Palestina esta práctica el Patriarca Abrahán. V. 11. « *Y descendían las aves de rapiña sobre los cadáveres y Abrahán las ahuyentaba* », mientras recorría de arriba abajo el callejón intermedio en cumplimiento de la ceremonia por su parte. Vv. 12-14. « *Y estaba el Sol para ponerse, y cayó sobre Abrám un sueño profundo, y sobrecogióle un terror y oscuridad densa. Y fuéle dicho á Abrám: ten entendido que tu posteridad emigrará en país extranjero y servirá á sus habitantes y éstos la oprimirán cuatrocientos años* ». La visión que precede casi entera tiene lugar de día y en vigilia: pero al aproximarse la puesta del Sol sobreviene á Abrahán un profundo sueño ó éxtasis durante el cual Dios continúa sus revelaciones manifestándole el porvenir de sus descendientes: por espacio de 400 años han de habitar tierra extraña sujetos á servidumbre y dura opresión. En armonía con lo lúgubre del vaticinio están las afecciones que embargan los sentidos interiores de Abrahán, pesadez y tinieblas. Lavisión tuvo su cumplimiento sobre todo

en la bajada de Jacob á Egipto, donde en efecto estuvo el pueblo de Israel por espacio de siglos como lo consigna Moisés en Éxodo 12, 40. Aunque á primera vista parece decirse que la servidumbre y opresión durará 400 años, no es menester que el segundo miembro referente á la opresión se extienda á todo ese tiempo, ni tampoco que la servidumbre expresada en el primero sea un cautiverio riguroso: la letra del texto queda perfectamente satisfecha con la simple emigración de cuatro siglos y la opresión de unos 90 años que terminó con el Éxodo. La simple permanencia en país extraño fué una verdadera servidumbre, pues llevaba envuelta la privación de la propia independencia.

Mayor es la dificultad cuando se trata de determinar en concreto los acontecimientos históricos á los que se hace referencia. Desde luego conviene hacer notar que esa misma indeterminación es una prueba de la autenticidad del oráculo: si fuera ficción posterior estaría expresado con mayor distinción. A primera vista la junta del doble concepto de servicio ó cautiverio y de duración por espacio de cuatro siglos parece coincidir con Éx. 12, 40 hebr., excluyendo la cronología de los LXX. Pero lo vago é indeterminado de las expresiones permite conciliarlas con el texto alejandrino. El país estranjero puede ser Canaán y Egipto; y la servidumbre entenderse de la dependencia bajo príncipes alienígenas é idólatras, los cuales intensifican más ó menos su tiranía, hasta la durísima opresión de los egipcios. Así lo hace Abimelec con Isaac.

V. 14. « *Y á la gente á quien han de servir yo la juzgaré; y despues de esto, saldrán con hacienda copiosa* ». También esta predicción tuvo exacto cumplimiento: el juicio divino sobre los egipcios consistió en las plagas que descargó sobre ellos y en las alhajas y objetos de valor que los israelitas sacaron de Egipto. V. 15. « *Pero tú entrarás á tus padres en paz: serás sepultado en buena vejez* ». Abrahán alcanzó 175 años de vida y no le cupo ninguno de los infortunios que v. gr. á Jacob. V. 16. « *Y á la generación cuarta volverán acá; porque no se ha colmado la maldad del amorreo hasta el presente* ». Evidentemente las cuatro generaciónes representan 400 años, ni debe extrañar éste cómputo como ageno á nuestras costumbres actuales; fuera del significado vario de la voz, en una época en que la vida se prolongaba hasta acercarse á dos siglos, una generación equivalía á un siglo como ahora á 35 ó 40 años. Aunque Dios podía desde luego dar la

tierra de Canaán á los abrahamidas, quiere justificar su providencia permitiendo que los amorreos lleguen al colmo de la maldad para desposeerlos de su país en castigo de sus crímenes. Siempre ó con mucha frecuencia el amorreo aparece como el tipo de la maldad aun entre las tribus cananeas, y su corrupción debía ser muy grande, pues ya vimos á qué extremo habia llegado en algunos pueblos de aquellas regiones como en Sodoma. ¿Los aliados de Abrahán Anér, Escol y Mamré serían menos corrompidos? No lo sabemos; pero la amistad que profesan á Abrahán y la recíproca del Patriarca con los mismos, parece indicar cierta moderación en ellos, ya que no fueran justos como Melquisedec. No obstante, el silencio de Moisés sobre ellos en lo sucesivo y las inquietudes de Abrahán insinuadas en el v. 1 parecen indicar un aislamiento poco favorable á la reputación moral de aquellos príncipes.

V. 17. « *Y se puso el sol y sobrevino densa oscuridad, y he aquí un fuego de horno y una antorcha de fuego que pasaba entre los segmentos aquellos* ». El fuego y la antorcha atravesando la calle formada por las mitades de las víctimas colocadas de frente era un símbolo que representaba á Dios cumpliendo por su parte la ceremonia que por la suya había terminado Abrahán, como lo explica el v. 18. No se había puesto el sol: de modo que la escena que precede, incluso el *sueño profundo* de Abrahán tenía lugar durante el día, de donde parece inferirse que ese sueño fué en efecto un éxtasis, y que al pasar la columna de fuego y luz por entre las víctimas, Abrahán había recobrado el sentido y estaba en vigilia. Vv. 18-21. « *En aquel día celebró el Señor pacto con Abrahán diciendo: á tu posteridad he de dar esta tierra desde el río de Egipto hasta el río grande, el río Eufrates: el ceneceo y el cadmoneo; el heteo, el fereceo, los rafaítas, el amorreo, el cananeo, el gergeseo y el jebuseo* ». Decir que en aquel día celebró Dios un pacto con Abrahán inmediatamente después de haber descrito la ceremonia del paso de los símbolos por entre las víctimas es indicar el significado de ese paso que fué cumplir Dios por su parte la ceremonia de los contrayentes. El objeto del pacto es la promesa de dar á los israelitas el país de Canaán. Los límites señalados aquí son

muy amplios: desde el río de Egipto hasta el Eufrates incluyendo, además de los países entre las fuentes del Jordán y el Eufrates, varios pueblos que habitaban la región de Galaad, pues los rafaítas, cadmonitas y cineos ocupaban el Este del Jordan. En parte cumplióse desde luego la promesa en la primera entrada de Israel en Canaán; pues ocupó vastos territorios al oriente del río: en lo tocante á los países desde las fuentes del Jordán al Eufrates, alcanzó su cumplimiento el vaticinio en tiempo de David y Salomón: este último fué el fundador de Palmira, cerca ya del Eufrates. Pero ¿cuál es el *río de Egipto?* ¿Es el Rinocolura, como se cree comunmente, ó es el Nilo? Más bien parece ser este último, cuyas últimas ramificaciones en el Delta y canales derivados, alcanzaban hasta los confines de los amalecitas y filisteos. El río de Egipto por antonomasia es el Nilo.

6. Abrahán y Agár: nacimiento de Ismael, 16, 1=16

A) La conducta de Agár, 1=6

V. 1. « *Y Sarai mujer de Abrám no le daba prole: y tenía Sara una esclava egipcia por nombre Agár. Y dijo Sarai á Abrám: he aquí que el Señor me ha cerrado para no tener hijos: entra, te ruego, á mi esclava, si tal vez seré edificada de ella. Y escuchó Abrám la voz de Sarai* ». Como Dios había prometido repetidas veces prole á Abrahán y Sara vió que ella era estéril, juzgó que tal vez sería la intención de Dios dar prole á su marido por medio de otra mujer. Por esa razón ocurrióle emplear un medio entonces usado, y fué entregar á su marido una esclava para obtener de ella prole, la cual sería reputada, según el derecho de la época, como prole de la señora. Estaba entonces permitida la poligamia, concedida por Dios despues del diluvio en gracia de la pronta repoblación de la tierra; y en particular una de sus formas consistía en tomar á las esclavas como concubinas ó mujeres de segundo orden cuando las señoras eran estériles ó no tan fecundas como lo ansiaba

el espíritu de aquellas edades ávidas de numerosa posteridad para formar en breve pueblos independientes y bastante fuertes para sostenerse con sus propios recursos. Así vemos que proceden luego Jacob y sus mujeres; y así lo reconoce y sanciona, como práctica recibida de los antepasados, el derecho mosaico (1). No existe un documento positivo que dé testimonio directo de la concesión divina; pero de su existencia es garantía suficiente la conducta de Patriarcas santísimos de vida aprobada por Dios, y la sanción mosaica (2). — Vv. 3, 4. « *Y tomó Sarai mujer de Abrám*

(1) Éxod. 21, 7. 8; Deut. 24, 1 sigg.

(2) No constando por un documento expreso de la concesión divina de la poligamia, y estando atenidos, como se apuntó en el texto, á fundamentos indirectos, aunque suficientes por la santidad de los Patriarcas, solo puede pedirse al exegeta que señale la marcha histórica de la poligamia en las primeras edades, designando aquellos caracteres que permitan juzgar con mayor ó menor probabilidad sobre la índole moral de esa clase de uniones en cada época. El primer ejemplo de pluralidad de mujeres que aparece en la historia, es el de Lamec en el cap. 4 del Génesis. Pero todos convienen en que la unión de Lamec con una de sus dos mujeres ó tal vez con ambas fué ilícita. La circumstancia de consignarse este caso como *único*, y verificado en la persona de Lamec, cainita, homicida, y hombre irreligioso, mientras todos los demás, inclusos Noé y sus hijos, solo poseen una mujer, es una señal patente de que tal unión se consideraba, y lo consigna el autor del Génesis, como ilícita. Después del diluvio hasta la época de Abrahán tampoco se lee ejemplo ninguno expreso de poligamia. Pero ya en esta época Nacor hermano de Abrahán tiene una concubina (Gén. 22, 24) y Abrahán toma por mujer á su esclava Agár. No obstante, la naturalidad con que Sara propone á su marido la unión con la esclava, la admisión de la propuesta por Abrahán tambien sin reparo alguno, y el ejemplo ya citado de Nacor indican que no fueron estos los primeros casos y que suponen precedentes de esa práctica reputados como lícitos. La decretal de Inocencio III exige *revelación divina* para la dispensa en la unidad matrimonial; pero reconoce como prueba suficiente de haber existido esa revelación, la costumbre de los Patriarcas aprobada en la Escritura. « Nec ulli umquam licuit insimul plures uxores habere nisi cui fuit *divina revelatione* concessum: *quae* (revelatio) mos quandoque, interdum etiam fas censetur, *per quam* sicut Iacob a mendacio... sic et Patriarchae ab adulterio excusantur ». En cuanto á la antigüedad de los precedentes indicados, la breve reseña que acabamos de trazar manifiesta que los primeros ejemplos no databan de fecha muy lejana: y la parsimonia con que Abrahán hace uso de aquella licen-

á Agár la egipcia, esclava suya, á cabo de diez años que habitaba Abrám en el país de Canaán y diósela por mujer á Abrám su marido. Y entró á Agár y concibió: y viendo que había concebido, quedó deprimida ante sus ojos su señora ». Abrahán escuchó el consejo de Sara y Agár concibió. Contaba entonces Abrahán ochenta y cinco años, pero como Agár era, segun parece, joven y robusta, siguióse inmediatamente el fruto de la unión. Pero Agár contemplándose madre, y de un hijo de Abrahán, sintióse crecer y menospreció á Sara su señora. Se concibe perfectamente esta elevación de Agar: no solo había en aquellas edades el afán que dijimos de multiplicarse para dar origen á una tribu ó pueblo, por cuya razón Agár venía á ser progenitora de un pueblo mientras su señora quedaba estéril; sino que ese pueblo descendiente de Abrahán era el pueblo de las promesas divinas pues hasta ahora no había Dios manifestado que el pueblo prometido á Abrahán como depositario y canal de la promesa había de proceder precisamente de Sara: esta declaración no se hace hasta el cap. 17. Agár, pues, no solo menospreció en su interior á Sara, sino que lo debió manifestar con palabras ú obras, porque Sara lo echó de ver. — V. 5. « *Y dijo Sara á Abrám: mi injuria* (recae) *sobre tí: yo puse mi esclava en tu seno, y viendo que ha concebido he quedado deprimida en sus ojos: juzgue el Señor entre mí y entre tí* ». Sara se sintió herida del proceder de Agár, y tal vez sospechó que Abrahán daba alas á la esclava; por lo cual se querella ante su marido diciendo que la injuria que sufre de parte de Agár recae sobre él, es decir, él es el responsable. Por esa razón sin duda no se dirige inmediatamente á la misma Agar. La conducta de Sara no es efecto de celos, ni revela pretenciones injustas: ella había sido quien había elevado á la esclava hasta el tálamo de Abrahán, y en cambio de ese favor recibía de Agár ingratitud y malos tratos. — V. 6. « *Y dijo Abrám á Sara: he*

cia confirma lo reciente de la práctica. De ser antigua, seguramente habría adquirido para la época de Abrahán proporciones mucho más considerables, como vemos que las adquiere en lo sucesivo.

ahí á tu esclava en tu mano; haz con ella lo que estuviere bien á tus ojos: y Sara la humilló y (Agár) *huyó de ella* ». A diferencia del cap. 21 donde Abrahán se disgusta y enoja por la propuesta de Sara, aquí reconoce justificada su querella. Pero adviértase que tampoco pretende Sara que Abrahán despida á Agár: claro es que no contando hasta ahora Abrahán con otro heredero que el hijo de ésta, Agár no podía ser despedida. Sara facultada por Abrahán humilló á Agár, es decir, la reconvino recordándole sin duda su condición y el favor de que le era deudora. Pero Agár que debía tener caracter altivo, se fugó.

B) **El nacimiento de Ismaél, 7-16**

Vv. 7-9. « *Y hallóla el angel del Señor junto á una fuente de aguas en el desierto, junto á la fuente que está en el camino de Sur. Y dijo: ¿Agár, esclava de Sarai; de dónde vienes y á dónde vas á ir? Y respondió: yo voy huyendo de la presencia de Sarai mi señora. Y díjole el angel del Señor: vuelve á tu señora y humíllate bajo su mano* ». Abrahán habitaba en Hebrón, á gran distancia del deserto de Sur, á donde se dirigía Agár sin duda de camino para su patria. Descansaba de su jornada junto á una fuente en el camino de Sur, pues los antiguos ó trazaban sus caminos por donde había manantiales, ó cavaban cisternas al lado de los caminos para alivio de los caminantes que se veían acosados de la sed al atravesar desiertos inmensos de arena, cuando sintió junto á sí á un angel que la preguntó la causa de su estancia en lugar tan solitario.

No debe extrañar esta comunicación sobrenatural de Dios con Agár: además de pertenecer ésta á la familia de Abrahán, vemos que á excepción de la promesa especialisima del Mesías, y de la alianza singular que esta misma promesa llevaba consigo, en lo demás Dios tiene frecuentes comunicaciones extraordinarias con otros muchos personajes, con Abimelec, con Faraón, con Balán. En el régimen de la ley natural, cuando faltaban normas é instituciones permanentes como el Evangelio y la Igiesia la ley y la Sinagoga, Dios había de suplir esta falta con providencia especial. Agár responde al angel la verdad sencilla; y el angel que conocía el caracter de Agár la exhorta á volver á casa de Abrahán y sujetarse á sus señores.

Vv. 10-12 « *Y díjole el angel del Señor: multiplicaré en gran manera tu posteridad y no será reducida á guarismo por su muchedumbre. Y añadióle el angel del Señor: he aquí que has concebido y vas á parir un hijo: pondrásle por nombre Ismael porque el Señor ha oído tu aflición. Ese hijo será terror de hombres, su mano sobre todos y la mano de todos sobre él y habitará en presencia de todos sus hermanos* ». Para suavizar el mandato de volverse á casa de Abrahán y sujetarse á Sara, que para la altivez de Agár debió ser dificultoso, añade el angel predicciones más halagüeñas: prométele en primer lugar numerosa posteridad. Esta promesa para nosotros de escasa importancia era en aquellas edades primitivas de grande estima por hallarse la tierra en vías de repoblación y todavía muy escasa de gentes. También era consoladora la nueva de haber Dios escuchado su aflicción, y quiere que para su memoria, el hijo de Agár lleve un nombre que se lo recuerde continuamente. No existía entonces como ahora la costumbre de imponer nombres ó de antepasados, ó de varones ilustres ó de santos protectores: tomábase el nombre de alguna circunstancia providencial ó extraordinaria que concurría con la concepción ó el nacimiento. La tercera promesa para nuestros gustos y criterios no es muy lisonjera, pero lo era mucho para Agár; y supuesta la verdad del hecho, no desdecía de la benignidad divina que condesciende con las disposiciones de la esclava. Era ésta de condición altiva, y naturalmente había de ver con placer retratado en su hijo su caracter altanero. La Vulgada traslada: « hic erit ferus homo »; la versión literal es « terror de hombres ». El inciso inmediato explica el sentido de la espresión: la vida de Ismael será la guerra: él contra todos y todos contra él, y habitará al lado de sus hermanos. Tampoco esta cláusula era de desagrado para Agár: como Ismael era el mayor entre los hijos de Abrahán, mayor que Isaac y mayor que los hijos de Cetura, era natural que su caracter violento é inquieto suscitase á estos frequentes reyertas con sus pretenciones á la herencia paterna, sin satisfacerse con las disposiciones de Abrahán. (25, 5. 6). — Vv. 13-14. « *E invocó el nombre del Señor que le hablaba: tu* (eres) *el Dios de la visión, porque dijo: ¿no*

he contemplado aquí, detras del que me ve? Por esa razón llamó al pozo Beer lahai rohi: está entre Cades y Bared ». Agár invoca al Señor con invocación adecuada al suceso: ¡tu eres, exclama, el Dios de la visión! El historiador añade el motivo de esta invocación, y fué que Agár dijo para sí: ¿por ventura no acabo de ver por detrás al que me ha visto? Parece que ó con frecuencia, ó cuando menos si la visión era de pasada, Dios en el símbolo sensible que le representaba, no se dejaba contemplar sino de espaldas y después de haber pasado. Así sucede en la visión de Móisés Éxodo 33, 23, y en la del Profeta Elías en 3 Reg. 19, 11-13 que tampoco ve al Señor de cara sino después de pasar; y eso mismo significa la diferencia que Dios señala entre las visiones ordinarias de Moisés y las de otros varones santos: Moisés vé á Dios cara á cara, no solo de espaldas. Agár pasa luego á dar al pozo ó cisterna donde había tenido lugar la aparición un nombre adecuado al suceso: beer lahai roi, ó *cisterna del viviente que me ve*. Agár llama á Dios, ó al angel que le representaba « el viviente que me ve »; *viviente* por excelencia; como que Dios es el vivificador de todo; y *que me ve* por alusión á la aparición. En la historia patriarcal vemos que los personajes de ella imponen con frecuencia nombres á poblaciones, lugares, accidentes del terreno: señal de que hasta entonces no los tenían; y además observamos que los nombres se toman de acontecimientos providenciales. Ni uno ni otro deben causarnos extrañeza: en estas edades antiquísimas había todavía muchas regiones donde nadie tal vez había fijado su habitación, pero que en lo sucesivo habían de ser más transitadas: la primera razón hacía que no tuvieran aún nombre; la segunda que desde entonces les fuera impuesto uno que sirviese en adelante para designar la localidad. Ahora bien, una vez que había de imponerse un nombre á los lugares, nada más natural que tomarle de la historia ó la vida religiosa, por ser esta la atmósfera que aquellos sencillos y santos personajes respiraban de continuo: puntualiza la situación geográfica del paraje diciéndonos que cae entre Cadés y Bered.

Vv. 15. 16. « *Y Agár parió á Abrám un hijo, á quien*

Abrám puso por nombre Ismaél. Y Abrám contaba ochenta y seis años cuando Agár le parió á Ismael ». No son ociosas estas notas: la primera declara la fidelidad de Abrahán á las órdenes divinas, y la segunda señala una de las etapas en el desarrollo y cumplimiento de las promesas de Dios al Patriarca: con el nacimiento de Ismael empieza á cumplirse la promesa de numerosa posteridad: pero al mismo tiempo se da á entender que no siendo éste el hijo á quien ha de vincularse la representación patriarcal con respecto á la promesa mesiánica, este suceso solo representa una nueva prórroga al cumplimiento de aquellas, y una nueva prueba de la longanimidad de Abrahán en su fe.

7. La circuncisión: nuevas promesas, 18, 1=27

Hasta el presente podría dudarse si las promesas de numerosa posteridad y bendiciones celestiales por medio de un vástago de aquella, habrían de cumplirse en Ismael, quedando Sara excluida del honor de progenitora del Mesías. Esta circunstancia habría en cierto modo deshonrado á Sara y afligido no poco á ella y también al mismo Abrahán. Sin embargo, no era esta la intención de Dios por más que todavía dilató el cumplimiento de esta segunda parte de sus designios otros 14 años. A la edad de 99 años, es decir, 13 después de los últimos sucesos del cap. anterior, recibe una nueva visita del Señor en que le manifiesta con entera distinción sus designios.

A) El rito de la circuncisión, 1-14

Vv. 1. 2. « *Y llegó Abrám á los noventa y nueve años y el Señor se dejó ver de Abrám y le dijo: yo soy el Dios omnipotente: camina ante mí y sé perfecto. Y estableceré mi pacto entre mí y entre tí y te multiplicaré en muy gran manera.* Catorce años habían transcurrido desde los sucesos del capítulo precedente sin que en todos ellos hubiera vuelto á tener Abrahán comunicaciones de lo alto, y vivía, por decirlo así, de las que hasta aquella fecha había recibido.

Este prolongado silencio en la vida de Abrahán nos muestra una vez más que el intento de Moisés al escribir la vida del Patriarca era consignar ó exclusiva ó principalmente los acontecimientos de su vida religiosa y todavía más en concreto, las etapas que iba recorriendo el cumplimiento de las promesas hechas por Dios al Patriarca.

No es creíble que en el largo espacio de catorce años no ocurrieran sucesos de importancia en su vida ó política, ó de familia; pero Moisés los pasa en silencio, atento siempre á su objetivo capital. Otro fin altísimo se oculta igualmente en la conducta de Dios durante este periodo; que es poner á prueba las grandes virtudes de Abrahán. Habituado al trato familiar y frecuente con Dios, objeto de una providencia tan singular de su parte, depositario de tan augustas promesas, sufre sin embargo un tan largo paréntesis en aquellas comunicaciones por más que el nacimiento de Ismael no llenaba ni los designios de Dios ni las justas aspiraciones del Patriarca supuesta la promesa: ¿había de quedar Sara desairada, pospuesta á una esclava, siendo así que ella era la mujer propia y legítima de Abrahán? Y sin embargo, este varón justo soporta en silencio sin vacilar en su fe, sin titubear en su constancia, las dilaciones divinas. Por fin, al cabo de tan dilatado paréntesis, ábrese de nuevo otra serie de revelaciones, ó se reanuda la antigua suspendida por tan largos años. En esta visión Dios se da á sí mismo el nombre de El-Schadai, que la Vulgata traslada *Dios omnipotente*. Literalmente y segun la fuerza etimológica de la voz Schadai tal vez se traduciría mejor: *Dios fecundo, y fecundador*, epíteto con que Dios se califica en armonía con la situación: ahora como nunca, contando Abrahán 99 años y Sara cerca de 90 quedaba evidenciada la esterilidad de Sara y la absoluta necesidad de una intervención divina que pudiera fecundar aquellos organismos caducos. — La exhortación á caminar ante Jehová y ser perfecto, obedece al designio de confortar y dar nuevos alientos á Abrahán para permanecer firme en el camino emprendido. — Al anunciar á Abrahán un nuevo pacto, más que á la sustancia de éste, que según el contexto, no se diferencia del del cap. 15, refiérese Dios á su renovación y al sello ó protestación viviente de esa alianza en la carne misma de Abrahán y de su posteridad. El punto fundamental del pacto consistía en la mutua aceptación de Jehová como Dios propio por parte de Abrahán y su posteridad; y por parte de Dios en la adopción del Patriarca y su descendencia como pueblo escogido.

Vv. 3-7. « *Y cayó Abrám sobre su rostro y habló Dios con él diciendo: mi pacto contigo, y serás padre de tropel de gentes. Y no se llamará ya tu nombre Abrám, sino que tu nombre será Abraham, porque te he constituido padre de muchedumbre de gentes. Y te multiplicaré en muy gran manera y te constituiré en gentes y saldrán de tí reyes. Y con-*

firmaré mi pacto entre mí y entre tí; y entre tu posteridad después de tí por sus generaciones en pacto sempiterno para ser Dios tuyo y de tu posteridad después de tí. A la primera promesa de Dios, póstrase Abrahán en tierra en señal de reverencia y gratitud; mas Dios, sin darle lugar á expresar sus afectos, continúa hablándole no precisamente para hacerle nuevas promesas, sino más bien para reiterarle con nuevos encarecimientos las ya hechas. Consiste la renovación en anunciarle numerosísima posteridad; y la ratificación del pacto en sellar la alianza ya contraída con una marca visible y perpetua entre sus descendientes. No se trata, claro está, de las relaciones comunes que necesariamente ligan á todo hombre con Dios como criatura con su criador; sino de relaciones voluntarias y más íntimas fundadas en una elección singular y gratuita de Abrahán y sus descendientes como depositarios de la promesa mesiánica, é instrumentos de su cumplimiento. El nombre de *Abrám* queda cambiado en el de *Abrahám* para que su mismo nombre le sea un vivo y constante recuerdo de la promesa, no menos que una garantía de su cumplimiento. Antes su nombre era *Abrám*, que significa *padre excelso;* en lo sucesivo será *Abrahám*, que es *padre de muchedumbres*, ó mejor, *padre excelso de muchedumbres.* El nuevo nombre consta de tres elementos: el primero queda intacto אב; del segundo solamente permanece la primera letra; el tercero está formado por una expresión abreviada הם del nombre המון = tropel, muchedumbre. Esta mezcla de elementos múltiples y amalgamados de suerte que una ó más letras sirvan simultaneamente á varios componentes, es frecuente en la lengua hebrea; y de ahí procede también que un mismo nombre pueda aludir simultáneamente á diversos sucesos. Así sucede en el nombre de José, en el de Zabulón, etc.

Puede dudarse sobre el alcance exacto de la promesa de numerosa posteridad que Dios hace á Abrahán en este pasaje, y que acentúa y determina los referentes al mismo objeto de los capítulos 12 y 15. La posteridad numerosa prometida á Abrahán ¿es solo la posteridad carnal en judíos, ismaelitas y madianitas, ó se refiere á la posteridad por la fe, representada en el Antiguo Testamento por los judíos espirituales y en el Evangelio por todos los fieles? El fundamento de la duda es la inter-

pretación de S. Pablo, Rom. 4, 17. Cuando S. Pablo aplica el testimonio del Génesis á todos los creyentes, ¿entiende el Apostol dar á los términos del texto mosáico una interpretación literal, ó solo de acomodación, ó á lo sumo, una interpretación mística? S. Pablo parece hacer fuerza en el concepto de *multitud de gentes* ó *naciones* dando á entender que ese significado no se llena con solos los judíos, ní con el conjunto de israelitas é idumeos, ismaelitas y madianitas. Si así es, el tenor mismo inmediato del texto incluiría en su amplitud de significado literal los fieles de todas razas. Pero la comparación mutua de los diversos pasajes y cláusulas del Génesis no parece justificar esta explicación: la promesa de numerosa posteridad en nuestro pasaje es solo reiteración de la misma en el primer miembro de los cuatro que comprende la promesa del cap. 12; ahora bien, en este capítulo la promesa de numerosa posteridad expresada por ese miembro, es distinta de la expresada en el último: « y en tí, es decir, en tu posteridad, serán bendecidas todas las razas de la tierra ». Y como este miembro es el que propiamente expresa la promesa mesiánica por la conversión del mundo á la fe cristiana, la promesa del primer miembro y su paralela la del cap. 17 no se refieren directamente y en su tenor literal á la posteridad de Abrahán por la fé. S. Pablo, pues, ó emplea una acomodación, ó se sirve del sentido típico.

Vv. 8-9: « *Y daré á tí y á tu posteridad después de tí la tierra de tu peregrinación, la tierra de Canaán en posesión de perpetuidad, y seré vuestro Dios. Y añadiô Dios á Abrahán: mas tú guardarás mi pacto; tu y tu posteridad después de tí por generaciones de ellos* ». A la promesa de posteridad sigue naturalmente la de país donde aquella se establezca. Canaán era país extraño y de emigración para el Patriarca; para sus hijos había de convertirse en patria, y con caracter de perpetuidad. Por último, al pueblo así establecido en Canaán elegirá Dios por suyo, constituyéndose en Dios protector especial del mismo. A las promesas y compromiso de su parte, agrega Dios la exigencia de un compromiso recíproco en Abrahán y su descendencia: « tú por tu parte, le dice, y tus descendientes por el orden de sus generaciones habeis de guardar mi pacto », teniéndome por vuestro Dios y observando mi Ley. Por lo mismo que Dios exige correspondencia mutua por parte del pueblo hebreo, las promesas divinas de la tierra de Canaán en posesión perpetua son condicionales.

Vv. 10-11. « *Este es el pacto mio que guardaréis entre mí y entre vosotros, y entre tu posteridad despues de tí: os será circuncidado todo varón. Y seréis circuncidados en la*

carne de vuestro prepucio, y será para signo de alianza entre mí y entre vosotros ». Los contrayentes son de un lado Dios, y del otro la casa de Abrahán (vosotros) y su posteridad (tu posteridad) despues de tí; aunque en el v. 11 este último doble miembro se contrae en uno: *vosotros*. Continúa Dios hablando á Abrahán y dandole instrucciones sobre el pacto: ante todo establece un signo externo y permanente que han de ostentar Abrahán y su posteridad no ya en algun monumento, independiente de las personas, ni siquiera en el traje ó vestido, sino en su misma carne: Abrahán ha de ostentar en sus propios miembros la marca del pacto concluido con Dios; esa marca es la circuncisión llamada así por ser una incisión en el extremo anterior del prepucio y en derredor de él, amputando la película que obstruye su extremidad. La circuncisión en los hebreos era al mismo tiempo que señal de la alianza con Dios y de su elección por el mismo para pueblo suyo, una contraseña para distinguir á éste de todos los demás pueblos, una representación ó expresión exterior de su fe y justicia, y un símbolo de la regeneración que había de verificarse mediante la muerte de Cristo. Después de haber dictado Dios á Abrahán la señal de su alianza con él y con sus descendientes, pasa á dictar las prescripciones para su uso. Y en primer lugar alcanzará á todos y solos los varones adultos de la familia de Abrahán. — Vv. 12-13. « *Y el niño de ocho días será circuncidado para vosotros; todo varôn por el orden de vuestras generaciones: el doméstico y el comprado á precio entre todos los extraños que no son de vuestra semilla: Irremisiblemente habrá de ser circuncidado tu doméstico y tu siervo adquirido por precio para que mi pacto esté en vuestra carne alianza perpetua* ». Después de la prescripción para los ya adultos al tiempo de la intimación, propone Dios las reglas que deben observarse en lo venidero. Al octavo día del nacimiento será circuncidado todo varón tanto de los que pertenecen y han de pertenecer á la posteridad de Abrahán, como de los agregados á la misma en calidad de siervos ó por nacimiento, ó por adquisición á precio. Y todo esto con caracter de perpetuidad á fin de que el pacto con Dios

quede grabado de una manera indeleble en todos los varones del pueblo escogido y los agregados á él.

No es dificil adivinar la razón de todas estas prescripciones aunque á primera vista algún tanto extrañas. La primera está dictada por el designio de que los varones del pueblo de Israel entren cuanto antes en el goce de los derechos y prerogativas de la comunidad israelítica de las que nadia podía disfrutar sin el requisito de la circuncisión. No era conveniente efectuar la circuncisión antes del día octavo por ser todavía el organismo excesivamente tierno; pero desde el momento en que adquiría alguna consistencia y podía soportar sin peligro la amputación, debia ejecutarse sin pérdida de momento. La extensión á los varones que sin pertenecer al pueblo hebreo vivían agregados á él en calidad de siervos se funda en un doble motivo: el primero es el goce de muchos de los privilegios del pueblo hebreo, como tomar parte en su culto y festividades. No podían los extraños disfrutar de todas las prerogativas del pueblo escogido, pues las más nobles iban vinculadas á la sangre; por eso los agregados á Israel de otros pueblos nunca podían pasar de prosélitos (de puerta ó de justicia) á no ser que mezclazen su sangre con la de Israel por enlaces matrimoniales. El segundo evitar la degeneración ú oscurecimiento de la raza. Si no se prescribía la circuncisión á los incorporados al pueblo en calidad de siervos, resultaba dentro del organismo de la familia una mezcla ó hibridismo que pronto haría á muchos desgajarse del tronco de Israel por cruzamientos inevitables y que darían por resultado un grupo de israelitas incircuncisos como nacidos de padre incircunciso.

V. 14. « *Y el prepucio de varón que no estuviere circuncidado en su carne, su alma será exterminada de los pueblos de la misma: ha traspasado mi pacto* ». A las leyes sobre la circuncisión sigue la sanción: el transgresor de los preceptos precedentes, sufrirá la pena de separación ó am putación del cuerpo de la sociedad israelítica. ¿Pero en qué consistía esa amputación? No se trata en primer lugar de una pena simplemente espiritual como supone S. Agustin, consistente en la condenación del alma; porque las conminaciones de la ley mosaica no suelen ser espirituales sino temporales. En el supuesto de tratarse de pena temporal, todavía no se ve claro en qué consistía esa pena. Muchos, y entre ellos Bonfrère sostienen se impone á los transgresores la pena de muerte; y citan en confirmación otros pasajes donde la fórmula: « su alma será exterminada, ó perecerá, del pueblo » significa la pena de muerte. Pero no se ve claro este significado, ni aquí, ni en los pasajes

citados en comprobación; y los rabinos no entendían la fórmula de la pena de muerte, á no ser cuando se añadía מות יומת: *sea exterminado.* Lo más probable es que la expresión significa la privación de los privilegios y prerogativas del pueblo hebreo. Esta interpretación salva perfectamente el tenor de la expresión. Por lo demás eran aquellas prerogativas tan estimadas que la circuncisión fué siempre observada con todo rigor si se exceptúan ciertos tiempos ó circunstancias que hacían muy embarazosa su práctica.

El rito de la circuncisión judaica suscita numerosos problemas. El primero es el de su antigüedad y primer origen. En la Iglesia cristiana se creyó por espacio de muchos siglos que la práctica de la circuncisión era desconocida antes de Abrahán, y que su primer introductor fué este Patriarca por revelación divina. En nuestros días muchos críticos, intérpretes y arqueólogos aun católicos tienen por cierto que el rito es de origen egipcio y anterior á Abrahán, haciéndolo remontar en aquel país á la época de la 4 dinastía. M. Lesètre empieza su artículo sobre la circuncisión en el Diccionario de la Biblia de Vigouroux por estas palabras: « El origen de la circuncisión es anterior á Abrahán, y parece remontarse en Egipto lo menos á la 4 dinastía, más de 2400 años antes de Jesucristo »; y á esta opinión parece inclinarse von Orelli cuando dice que el origen de la circuncisión entre los hebreos data de una época de contacto con los egipcios en la edad patriarcal (1). Otros son más moderados. El Dr. Macalister no se atreve á atribuirle mayor antigüedad en ese país que el siglo 15 antes de la era cristiana (2). Hoberg se contenta con decir que la circuncisión es entre los egipcios más antigua que la edad mosaica (3). Segun Dillmann el autor de la sección (P) retrotrae á la época patriarcal una práctica introducida en Israel mucho más tarde, como lo demuestra la comparación de Éx. 4, 25. 26 en cuyo tiempo la circuncisión no existía en el pueblo hebreo, con Josué 5, 2. 3. 8. 9. El fundamento que el autor tuvo para hacer reflejar en época tan remota un rito mucho más reciente, fué el uso de esa ceremonia entre los tarequitas ya antes de la época mosaica (4). Por lo que hace á la época precisa de admisión del rito entre los hebreos como sello de la alianza divina, Wellhausen, Stade y otros suponen que solo pudo tener lugar despues del cautiverio (5). Dillmann impugna tal opinión; y establece por su parte, apoyado en pasajes como Jerem. 4, 4; 9, 24. 25; Deut. 10, 16; 30, 6; Èx. 44, 7, 9, ser institución mucho más antigua, aunque no precisa su época; pero la hace originaria de Africa y Egipto,

(1) *Realencycl. für protest. Theol.* art. *Beschneidung.*
(2) *Diction. of the Bible,* art. *Circumcision* I, 442-444.
(3) *Die Genesis,* p. 183, 184.
(4) Dillmann, p. 258.
(5) Ap. Dillmann, ibid.

aunque no de uso general, sino de ciertas clases como de la sacerdotal entre los egipcios [1].

¿Qué hay de *cierto* en todas estas remisiones y testimonios? Claro está que si suponemos la circuncisión en el pueblo hebreo *posterior* al Éxodo como Dillmann, y mucho más, si le señalamos un origen todavía más reciente, resulta ó puede resultar que el rito no es de origen israelita, y que antes de los hebreos la emplearan los egipcios; pero si admitimos la autenticidad y valor histórico del Génesis, es imposible demostrar con suficiente fundamento tal origen. ¿Quién nos asegura que los hipogeos y momias de la 5ª y 6ª dinastía son más antiguos que Abrahán? Además muchos sabios de primer orden, aun heterodoxos, dan poco valor á las pruebas en favor de esa remotísima antigüedad de la circuncisión entre los egipcios, ó porque no admiten su existencia, ó porque no les atribuyen esa antigüedad, absteniéndose de precisar fechas, aunque concedan la existencia y uso de la circuncisión en Egipto v. gr. desde tiempos remotos. En consecuencia, la cuestión sobre si la circumcisión es, ó no, de origen israelita, se resume en la cuestión sobre la autenticidad del Pentateuco. Demostrada y admitida ésta, no es grande la dificultad que puede hallarse en explicar los ejemplos que se citan de las antigüedades egipcias. Es muy facil que con José y sus hijos, y gracias al prestigio que indudablemente alcanzaron en Egipto, se introdujera por su medio la circuncisión en aquel país, si no como rito religioso, al menos como prevención y medida higiénica, según la presenta Filón; y no es facil demostrar que los ejemplos de circuncisión entre los antiguos egipcios, sean anteriores á la época de José, aun cuando concedamos que son anteriores al Éxodo.

La dificultad que Dillman propone, tomada de la comparación entre Éx. 4, 25. 26 (el caso de Sefora), y Josué 5, 2. 3. 8. 9 halla su solución en los mismos textos. El pasaje de Josué dice expresamente en el v. 2 que aquella circuncisión no era *la primera;* y en el v. 5 añade que los israelitas muertos en el desierto durante el viaje estaban *todos circuncidados;* la razón de haberse omitido la circuncisión de los nacidos durante la marcha por el desierto, fué la embarazosa situación á la que se verían sujetos cada dia los circuncidados que hubieran de continuar caminando, pues cada día habría de haberse repetido el caso siendo continuos los nacimientos; cuando por otra parte en aquel aislamiento absoluto, no había peligro de mezcla con pueblos extraños.

Los católicos que como Lesêtre, Vigouroux y otros, admitiendo la autenticidad y valor histórico del relato, sostienen que la circuncisión es de origen egipcio y anterior á Abrahán, explican la originalidad de la ceremonia entre los hebreos en calidad de *rito religioso*, que es, dicen, lo único á que nos obliga la narración genesíaca. Pero Orígenes que no debía ignorar las antigüedades egipcias, impugna á Celso por haber atribuido á la circuncisión esa procedencia; y por su parte sostiene que Abrahán fué *el primero* que

(1) Ibid. Los *tarequitas* á quienes más arriba se refiere Dillmann son tribus árabes que desde muy antiguo usaban la circuncisión.

se circuncidó. « Prefirió (Celso) dar crédito, dice, á los egipcios antes que á Moisés, el cual escribe haber sido Abrahán *el primero* que se circuncidó » [1]. A la verdad ¿cómo puede salvarse el texto si la circuncisión fué tomada por Abrahán de los egipcios?

La causa de haber Dios intimado á Abrahán un rito al parecer tan extraño es la edad del Patriarca, y su situación orgánica y fisiológica en orden á la procreación. De este modo el rito empleado en el pueblo hebreo venía á constituir un testimonio vivo y perenne de su origen milagoroso, á fin de excitar y mantener viva la memoria de la elección divina del pueblo judío. De hecho, los judíos conservaron con suma veneración y respeto el rito de la circuncisión; y en medio de sus idolatrías y otras grandes corruptelas de su ley, jamás dejaron la circuncisión. De los hebreos pasó la ceremonia á otros muchos pueblos de Asia y Africa, América y Oceanía. A los primeros se extendió por los idumeos, y madianitas; á los africanos por los ismaelitas: de estos la tomaron los árabes, quienes en sus célebres invasiones por el Asia meridional y oriental la dilataron por todas esas regiones y de ella pasaría á Oceanía y América, aunque á esta última región tal vez hizo su tránsito por Islandia. Pero en todos estos pueblos, aunque tenía el caracter de iniciación religiosa más bien que de precaución sanitaria, como algunos han querido suponer, no era sin embargo rito obligatorio; y Mahoma en el Corán la recomienda pero sin prescribirla.

La coyuntura en que Dios prescribe á Abrahán la circuncisión parece extraña: si la circuncisión era signo del pacto de Dios con el Patriarca y si el Pacto versaba principalmente sobre la promesa mesiánica de la cual había de ser depositaria y representante la línea de Isaac y no las de Ismael y los hijos de Cetura, ¿cómo Dios intima el rito de la circuncisión antes del nacimiento de Isaac? Ni puede replicarse que el Génesis altera el orden cronológico: el texto dice expresamente quo Abrahán contaba 99 años cuando se circuncidó, y 100 cuando engendró á Isaac. La solución es que en la elección divina al pacto de *ser Jahve el Dios* de Abrahán y de su posteridad, y ésta su pueblo, *sus adoradores*, entraban igualmente todos los pueblos que procedian del Patriarca; pero que además de este artículo general, y con respecto á la genealogía mesiánica, ésta necesariamente había de circunscribirse á uno solo de sus hijos, como después entre los hijos de Jacob se circunscribió á solo Judá, y en éste á sola la familia de David. Ni debe creerse que Abrahán descuidó conservar y promover el culto de Jehová entre los hijos de Ismael y los madianitas: la historia bíblica, como escrita en un tiempo en que las ramas restantes habían degenerado y solo conservaban la religión pura los hijos de Isaac y Jacob, no se extiende á referir por menudo la historia de las ramas laterales. Pero indudablemente que antes de la ley mosaica, no debía ser grande la diferencia entre ismaelitas, madianitas, amonitas, moabitas é israelitas en punto á religión, si se exceptúa el artículo especial

[1] *Contra Celso* lib. 1 n. 22.

de la genealogía directa del Mesías, fijada desde luego en Isaac (17, 21). La historia del pueblo escogido se fué desarrollando por sus fases propias, y no debe aplicarse á una de ellas un progreso que solo corresponde á otra posterior.

B) **La promesa del nacimiento de Isaac, 15-27**

Vv. 15. 16. — « *Y dijo Dios á Abrahán: Sarai tu mujer, no llamarás su nombre Sarai, sino que su nombre será Sara. Y la bendeciré, y además te daré de ella un hijo; y la bendeciré y será en gentes: reyes de pueblos serán de ella* ». Aunque el argumento de esta promesa es distinto del del miembro precedente (1-14), sin embargo, cronológicamente siguióse á él sin interrupción; pues en el tercer miembro 23-27 se narra la ejecución de los preceptos del primero relativos á la circuncisión. Llega por fin la promesa del nacimiento inmediato de Isaac. Antes de prometérselo Dios, y como introducción á la historia, ordena á Abrahán cambiar tambien el nombre de su mujer como acababa de cambiar el suyo. Hasta aquí había sido llamada Sarai; en lo sucesivo será su nombre Sarah [1]. Sarah significa *princesa*; pero el contexto indica que su sentido más que de dignidad es de fecundidad; pues se da por razón del cambio la copiosa posteridad de Sara. Ella como su marido ha de ser progenitora de muchas gentes, y de ella como de Abrahán han de proceder muchos reyes. Desde luego y como prenda de tales promesas, dará á Abrahán un hijo. — V. 17. « *Y cayó Abrahán sobre su rostro y rióse diciendo en su corazón: ¿por ventura á un hombre de 100 años serále dada sucesión? ¿ó parirá Sara, mujer de 90 años?* » La actitud de postrarse hasta la tierra expresa el afecto de gratitud humilde del Patriarca ante la benignidad divina. La risa ó sonrisa que acompaña á esa expresión puede reconocer diversas causas: ó duda é incredulidad: ó satisfacción y gozo. La reflexión

(1) Los alejandrinos trasladan la forma *Sarai* por Σαρα, pronunciando la terminación *ai* por *a* como los árabes: y la segunda forma por Σαρρα porque en efecto שָׂרָה está en lugar de שָׂררה ó שׂרה pues es derivativo de *pihel*.

que interiormente se hace Abrahán poniendo los ojos en su edad y la de Sara, ambos ya decrépitos en orden á la procreación de prole después de una union esteril de 60, 70 ó más años, parecen sugerir la primera explicación; y tanto más cuanto inmediatamente exclama Abrahán: ¡ojalá viva Ismael en tu presencia! es decir, ¡no será poco si logro sucesión del hijo que ya tengo! Pero esta explicación no se concilia con el elogio que S. Pablo hace de la fe del Patriarca Abrahán: « no vaciló con desconfianza; y cuando se le volvió á hacer la promesa, no hizo caso de su cuerpo ya muerto, y de la matriz de Sara sin vida, sino que se confortó en la fe sabiendo con plena certidumbre que Dios puede cumplir cuanto promete ». Claro es que esta solución á muchos críticos parece forzada, y solo dictada por la armonística; pero ocurre preguntar: y S. Pablo ¿en qué fundaba su persuasión antes de estamparla por escrito? Toda la historia de Abrahán es un ejercicio continuo de fe heroica á pesar de todas las experiencias contrarias: ¿por qué hemos de suponer que aquí le faltó la fe y la confianza? Pero sin salir del contexto de nuestro pasaje hallamos una confirmación de este sentido: si Abrahán no hubiera creído, no hubiera mostrado aquella gratitud humilde postrándose en tierra. En cuanto á las palabras siguientes, son dictadas por la misma agradecida humildad: no es menester que hagais un milagro, no lo merezco: basta que me dé sucesión Ismael para que vuestras promesas tengan cumplimiento. La partícula לוּ no significa solamente *ojalá*, sino tambien *basta*, como que ambas expresiones son sinónimas.

Abrahán se admira considerando imposible según las leyes naturales la concepción y nacimiento de Isaac atendida su edad de 100 años y la de 90 en su mujer Sara; y en el cap. 18, 12-16 no solo Sara sino uno de los ángeles que se aparecen á Abrahán confirma la misma idea recurriendo para explicar el cumplimiento, al poder infinito de Dios. S. Pablo en las palabras que de él hemos citado, encarece más todavía, si cabe, lo portentoso del caso. Y sin embargo Abrahán no contaba más de 100 años y vivió todavía otros 75: ¿cómo es posible que sus órganos reproductores hubieran perdido ya su eficacia procreadora? ¿No engendró más tarde numerosos hijos de Cetura? — El texto tanto del Génesis como todavía más el de S. Pablo encarecen con efecto lo portentoso del suceso y no es posible desconocer que lo atribuyen á intervención rigorosamente

milagrosa del poder divino. Y realmente asi fué; porque ni el texto del Génesis ni S. Pablo tienen en cuenta la situación de Abrahán en su sola persona sino con relación á Sara: ¿y quién puede dudar que la esterilidad de ésta experimentada por espacio de tantos años reclamaba absolutamente la intervención divina si había de dar á su marido un hijo? Sin embargo, tal vez el mismo Abrahán adolecía de algun achaque morboso de este género; pues lo cierto es que no solo de Sara no logra procrear hijo alguno en tantos años, sino que de Agár, á pesar de su robustez y juventud solo tuvo uno. A la verdad S. Pablo hace distinción expresa entre *el cuerpo* ó los órganos generadores de Abrahán y la *matriz* de Sara; y por ambas partes halla la *muerte,* es decir, una inhabilidad completa en orden á la generación. Si más tarde Abrahán procrea nuevos hijos de Cetura, es porque una vez vivificados milagrosamente sus órganos, Dios no le retira ese don por ser sus dádivas sin arrepentimiento.

V. 19. « *Y respondió Dios: por cierto, Sara tu mujer te parirá un hijo y llamarás su nombre Isaac, y suscitaré mi pacto con él para alianza perpetua á su posteridad después de él* ». Lejos de disgustarse Dios de la respuesta de Abrahán, se ratifica en su promesa; prueba manifiesta de que en la conducta exterior é interior del Patriarca nada había reprensible. Al reiterar Dios su promesa, dicta á Abrahán el nombre que ha de poner á su nuevo hijo. El nombre es alución á la risa ó sonrisa de Abrahán, á fin de que el nombre mismo de Isaac recordara como en breve cifra lo milagroso de su concepción y nacimiento. La adición relativa á la suscitación ó renovacion del pacto con Isaac y su posteridad no excluye ó deshace la extención del pacto con Abrahán á la posteridad entera de este; la restricción se refiere á la progenitura del Mesías, que en efecto se la confirma Dios á Isaac en 26, 4; pero no al artículo más general del culto á Jehová como á Dios propio — Vv. 20. 21. « *También en cuanto á Ismael te he escuchado: he aquí que le he bendecido, y le propagaré, y le multiplicaré en muy mucho: engendrará doce caudillos, y le he constituido en gente grande. Pero mi pacto lo suscitaré con Isaac al cual te parirá Sara á tal tiempo como éste el año que viene* ». La nueva bendición sobre Ismael es sobre la general antes recibida, y se ordena ante todo á alcanzar numerosa prole. Dios hace aquí á Abrahán respecto de Ismael y su posteridad la misma promesa que después á Agár en el cap. 21:

de él han de proceder doce caudillos ó jefes de otras tantas tribus ismaelitas. Pero la bendición especial relativa á la genealogía directa del Mesías, está reservada para solo Isaac, é igualmente la herencia paterna ó el mayorazgo patriarcal hereditario, que va continuando la casa ó solar de los Patriarcas (24, 36; 25, 5-6). Termina Dios su razonamiento á Abrahán puntualizando el tiempo del nacimiento de Isaac: tendrá lugar el daño siguiente por este tiempo. — V. 22. « *Y acabó de hablar con él. Y subió Dios de al lado de Abrahán* ». Largo y sobre todo fecundísimo fué el coloquio de Dios con Abrahán. מעל אברהם hemos trasladado: *de al lado* de Abrahán, porque על muchas veces significa *prope*, al lado de.

Los vv. 23-27 relatan la ejecucción de las órdenes divinas. — V. 23. « *Y tomó Abrahán a Ismael su hijo y á todos sus domésticos y á todos los siervos adquiridos á precio, es decir, á todos los varones entre los hombres de la casa de Abrahán y circuncidó la carne de su prepucio durante aquel mismo día, como se lo había dicho Dios* ». La ejecución no puede ser ni más puntual ni más completa: aquel mismo día circuncidó Abrahán á su hijo Ismael y á sus sirvientes todos varones, tanto á los que habían nacido en su casa, ó bajo su servicio, como á los adquiridos á precio. Como eran centenares, sin duda se sirvió Abrahán para algunos de ministerio ageno. Nada se indica sobre resistencia á las intimaciones de Abrahán; y como el texto manifiesta que fueron circuncidados todos los sirvientes del Patriarca, y no se dice que ninguno abandonara su servicio, la aceptación de las órdenes de su señor debió ser universal y con absoluto rendimiento. — Vv. 24-27. « *Y Abrahán era de noventa y nueve años al ser circuncidada la carne de su prepucio; é Ismael su hijo era de trece años al ser circuncidada la carne de su prepucio. Durante aquel mismo día fué circuncidado Abrahán é Ismael su hijo, y todos los varones de su casa, domésticos y adquiridos por precio de entre los extraños fueron circuncidados con él* ». Abrahán mismo ó antes ó después de los demás, ejecutó consigo el acto de circuncidarse.

La circuncisión no se extendía á las hembras: la razón debe ser porque el varón es el principio de la generación humana. Sin embargo, como además la circuncisión era una confesión práctica de la fe, en las hembras supliase el rito de la circuncisión con otro equivalente, no precisamente con amputación de miembro alguno, sino en su valor de protestación pública de fe.

8. La catástrofe de la Pentápolis 18, 1=19, 38

La historia de la catástrofe de la Pentápolis está incorporada á la historia religiosa de Abrahán por múltiples títulos: además de lo portentoso y terrible del caso como lección moral sobre la justicia divina con los pueblos corrompidos, el acontecimiento está íntimamente enlazado con la visita de Dios á Abrahán á anunciarle de nuevo el nacimiento de Isaac, con la noticia del valimiento del Patriarca ante Dios por medio de sus ruegos y con los destinos de Lot y su posteridad. Consta el episodio de cuatro miembros: la visita del Señor y nueva promesa del nacimiento de Isaac: 18, 1-16; el anuncio de la catástrofe y diálogo entre Dios y Abrahán 18, 17-33; la llegada de los ángeles á Sodoma y preámbulos de la catástrofe 19, 1-23; la catástrofe queda consumada: 24-38.

A) **La visita de los ángeles, 1=16**

V. 1. « *Y dejóse ver á él Jehová en el encinar de Mamré; y él estaba sentado á la puerta de la tienda hacia el calor del día* ». Epígrafe ó introducción á la escena, describiendo la actitud de Abrahán y la hora del suceso. La manera algun tanto brusca de dar principio al relato, la estructura de la frase como de título de sección y el pronombre él (á él) cuando la persona de Abrahán á quien hace referencia se halla á tanta distancia, podrían sugerir la idea de que el autor del Génesis intercala un fragmento monográfico tomado de una fuente escrita, ó de una tradición oral, pero independiente y por sí. De suyo no hay dificultad en admitir la explicación como el autor de la incorporación sea Moisés; pero tampoco es necesario recurrir á ella.

La fórmula de transición, algo extraña, es explicable por la priesa en dar noticia al lector de acontecimientos tan estupendos aun en la economía sobrenatural; y el relativo de proximidad tiene su fundamento en que el protagonista de los sucesos precedentes no ha podido borrarse de la memoria del lector. Estaba, pues, Abrahán cierto día en el encinar de Mamré á la puerta de su tienda, de la parte de fuera y al fresco de la sombra por ser la hora del *calor del dia,* es decir, de las horas inmediatas al medio día. — Vv. 2. 3. « *Y alzó sus ojos y he aquí tres varones de pie cerca de él; y miró, y corrió á su encuentro de la puerta de la tienda, y postróse en tierra, diciendo: Señor, si he hallado gracia en vuestros ojos, no paséis, os ruego, del lado de vuestro siervo* ». Como Abrahán vió cerca de sí, aunque á alguna distancia, tres caminantes, corre inmediatamente á ofrecerles hospitalidad. Todavía el día de hoy es ésta una de las cualidades más característícas de los orientales; pero le era más entonces y sobre todo en un varón justo y rico cual era Abrahán, por la dificultad en los largos caminos faltos de albergues y escasísimos de agua. La inclinación hasta la tierra era una muestra de urbanidad entonces en uso, y no da á entender que Abrahán reconociera ya la excelencia de los huéspedes. El texto masorético puntúa, es verdad, con kametz el nombre אֲדֹנָי y la nota marginal hace observar se trata del nombre divino; pero indudablemente Abrahán pronunció *Adoni, señor mio,* pues hasta ahora el texto presenta á los huéspedes sencillamente como varones y sólo en el v. 10 se da á conocer el principal de los tres: de lo contrario ¿cómo explicarse la invitación á tomar alimento? Aunque los huéspedes son tres, Abrahán dirige su saludo y ofrecimientos á uno, porque desde luego aparecía de más categoría [1]. La bondad y urbanidad de Abrahán se refleja en todas sus expresiones: pide como una gracia el que les caminantes se hospeden en su casa y les ruega con encarecimiento lo hagan así. —

[1] Contra Knobel y Dalman: este último, siguiendo la indicación de la Masora supone que Abrahán conoce desde luego á Jehová, pero contra la serie del contexto. Véase Dillmann p. 266.

V. 4. « *Traeráse un poco de agua y laváos vuestros pies y recostáos bajo un arbol* ». הָ no siempre es determinado: á veces es indefinido, y no hay razón para suponer que junto á la tienda no había sino un solo arbol. El primer obsequio á los caminantes era el agua para lavarse los pies; pues caminando con ellos desnudos, el polvo y el sudor los ensuciaban en breve. — V. 5. « *Traeré también un bocado de alimento y confortad vuestro corazón: después pasaréis; pues por eso habéis hecho paso por vuestro siervo. Y respondieron: hazlo así como lo has dicho* ». No se contenta Abrahán con ofrecerles aseo y descanso: invítales luego á tomar alimento, empleando también frases muy modestas pero á las que corresponden obras espléndidas: el bocado fué un banquete abundante, y delicado. Los huéspedes deliberaron y respondieron aceptando el ofrecimiento.

V. 6. « *Y corrió Abrahán presuroso á la tienda, á Sara, y dijo: apronta tres medidas de harina de flor; amasa y haz tortas* » לוּשׁ no es *cocer* sino *amasar*. Apenas han aceptado los huéspedes la oferta, Abrahán corre á la tienda, no á aquella á cuya puerta estaba él, sino á la de Sara, que era distinta, segun la costumbre de la época, en que las matronas, al menos entre familias principales, tenían sus tiendas aparte. Así las tienen Lia y Raquel 31, 33; así Sara 24, 67; así la madre del esposo de los Cantares 3, 4. Abrahán ordena á Sara que tome tres medidas, cuya correspondencia se ignora, de harina-flor, es decir, de harina escogida, la amase y haga de ella tortas. Dos clases de pan usaban los hebreos, uno de levadura y cocido lentamente; otro dulce, tostado brevemente al rescoldo. Cuando había priesa, empleaban el segundo procedimiento. — V. 7. « *Y al ganado corrió Abrahán* (mismo): *y tomó un becerro tierno y grueso y entrególo á un muchacho, y se dió priesa á guisarlo* ». הָ otra vez indefinido. עשׂה en el significado de condimentar es frecuentísimo en hebreo; como lo es tambien en castellano *hacer*. El *bocado* se transforma en tortas ó pasteles y en carne tierna, asada ó guisada. — V. 8. « *Y cogió manteca y suero, y el ternero que había condimentado y lo puso ante ellos; y él estaba de pie á su lado bajo el arbol y comieron* ». Ni se contentó con tortas y ternera: sirvió-

les también otros regalos para acompañar la vianda. No se sentó con ellos á la mesa, sino que estaba en pie por el respeto que le infundían, por más que todavía no se habían manifestado: su porte, sin embargo y sus maneras dignas y corteses más que de ordinario, aun en personas de calidad, revelaban algo extraordinario, y tal vez Abrahán empezó á sospechar que bajo aquellas formas, se ocultaban seres superiores.

La aparición de los tres personajes que como luego se ve, eran el Señor y dos ángeles, ó mejor, tres ángeles de los cuales uno representaba al Señor, suscita algunas dificultades. Con respecto á la aparición bajo símbolos de figura humana, lo expuesto en el cap. 2 sobre las apariciones en el Paraíso, disipa cualesquiera reparos: claro es que si Dios ó los ángeles han de aparecerse á los hombres en formas externas, han de emplear símbolos sensibles, y entre ellos la forma humana es la más adecuada á los fines de la aparición. Por lo que hace á la materia de que estaban formados los símbolos, claro es que no eran cuerpos humanos, sino solamente figuras de tales que podrían ser fabricadas de materias muy varias. Pero aquí entran ya observaciones de orden más elevado y no tan facil explicación. ¿Cómo es que Abrahán que les vió de cerca, les habló, les contempló despacio, tal vez les lavó él mismo los pies, no echó de ver que no eran cuerpos humanos? ¿Acaso la imitación del organismo humano podía llegar á tal perfección que fuera imposible una comprobación de la verdad? ¿Pero entónces quién garantiza la verdad de la resurrección de Jesucristo? ¿Cómo los Apóstoles pudieron llegar á adquirir certidumbre completa de que aquella aparición que se presentaba como su Maestro, era en efecto el cuerpo vivo del Señor, y no un símbolo sensible producido por arte diabólica? ¿Acaso los Apóstoles tuvieron á mano otros medios de comprobación que los mismos de que disponía Abrahán, á saber, el testimonio combinado de los sentidos suficientemente repetido y prolongado para advertir y sorprender el fraude si lo había? No están conformes los Doctores católicos en el procedimiento para la solución de esta dificultad. Unos proponen la solución siguiente. Adviértase ante todo, dicen, que el texto nada expresa sobre las impresiones de Abrahán acerca de la índole de aquellos personajes. Tal vez advirtió muy pronto algo que le puso en guardia. Pero además, tampoco es extraño que experiencias no practicadas con reflexión, y con el detenimiento y cautela de quien trata de explorar una realidad de que duda ó sospecha, no despertasen prevenciones de importancia. No fueron así las experiencias de los Apóstoles: éstos, como advertidos é invitados por el mismo Jesucristo á examinar su cuerpo, llevaban á sus experiencias la reflexión, y por lo mismo las hicieron con detenimiento y advertencia, pudiendo así cerciorarse plenamente de la verdad. Por lo que hace á la posibilidad física de una imitación tan perfecta del organismo humano por parte de agentes creados, no parece admisible; porque el conjunto de propiedades con-

cretas en viveza de color, flexibilidad y suave calor vital de la carne; expresión y vivacidad de movimientos en ojos, semblante, etc., propias de un organismo humano viviente y vigoroso, no pueden brotar, físicamente hablando, sino de un principio interno de vida y vigor orgánico. Ahora bien, los agentes creados, por elevados que se los suponga, como no son el mismo Dios, autor y dueño único de la vida y de la naturaleza, no disponen para sus efectos prodigiosos, de otros auxiliares que las fuerzas ó energías naturales depositadas en el seno de la creación corpórea, pero que no alcanzan á contrahacer la vida. Los agentes creados, por lo mismo que son tales, no poseen el dominio sobre la naturaleza por encima de sus leyes y energías: la naturaleza sólo á su criador obedece incondicionalmente.

Otros no descubren repugnancia en conceder á los espíritus poder nativo para contrahacer todos esos efectos que la primera opinion reputa superiores en su conjunto concreto á las fuerzas de la naturaleza; ó porque de hecho no lo son, ó porque los espíritus tienen dominio sobre las leyes todas de la naturaleza corpórea. Por lo que hace al hecho de la resurrección, no creen necesario admitir en los Apóstoles certidumbre física *refleja:* opinan que basta la *directa:* y en cuanto á la condición de haberse excluido de hecho la intervención diabólica en aquel caso, juzgan queda plenamente satisfecha en virtud de las leyes de la providencia divina, la cual no podía permitir semejante intervención engañosa, entrando, como entraban, en juego los intereses religiosos más vitales de la humanidad.

Vv. 9. 10. « *Y le dijeron: dónde está Sara tu mujer? Y respondió: hela ahí en la tienda. Y dijo: volviendo volveré á tí al revivir este tiempo, y he aquí que Sara tu mujer tendrá un hijo. Y Sara estaba oyendo á la puerta de la tienda, pues estaba la tienda detrás del angel* ». La Vulgata refiere el sufijo יְ de אחריו á פתח y el sujeto הוא á Sara: sin duda leyó הִוא. El texto actual lee como nosotros hemos traducido; y pues hace sentido razonable sin que tampoco se oponga directamente á la Vulgata, no hay dificultad en mantener la lectura (1). Observaráse que cuando hablan los ángeles unas veces se emplea el verbo en plural, otras en singular: no es porque hablaran ahora uno solo, ahora todos

(1) Crampon sigue literalmente á la Vulgata en el sujeto, pero el sufijo lo refiere al angel. Por lo tocante á la expresión: *al revivir este tiempo,* que la Vulgata traslada: *vita comite,* es versión literal del hebreo כָּעֵת חַיָּה = simul atque *tempus hoc* revixerit: el año que viene por este tiempo.

tres; quien lleva la palabra constantemente es el principal de ellos; y la causa de esa variedad en el número es que el interlocutor habla en nombre de sus compañeros. En la primera cláusula, al preguntar á Abrahán por su mujer y llamarla por su nombre, ya empieza el Señor á darse á conocer, pues en la conversación precedente nada se había hablado de Sara por donde el huésped pudiera conocer su nombre; pero en la segunda se descubre completamente declárandose el mismo que se le había aparecido en el episodio precedente del cap. 17. El plazo que el Señor señala para su próxima visita y el nacimiento de Isaac es el mismo que en la aparición precedente: un año; de donde se infiere que entre ambas apariciones medió muy poco tiempo. Y en efecto, la advertencia del 2° hemistiquio del v. 11 da también á entender que Sara no había sentido aún los efectos de la concepción. Sara oía la conversación porque aunque estaba en su propia tienda, como ésta caía detrás del angel, desde su puerta donde se hallaba Sara aunque por la parte de dentro, oíase perfectamente lo que los interlocutores hablaban. El fijar la disposición ó situación de Sara con respecto al angel es para explicar la serie de la historia y sobre todo el episodio del v. 15. — Vv. 11-12. « *Y Abrahán y Sara eran ya viejos, entrados en días: para Sara había ya cesado el curso habitual propio de las mujeres. Y rióse Sara en su interior diciendo: ¿después de estar ya consumida voy á sentir yo deleite? ¡Y mi señor ha envejecido!* » El v. 11 es una reflexión parentética del escritor que da la razon del soliloquio de Sara: Abrahán era ya muy viejo y Sara había dejado de sentir la menstruación, llamada por eufemismo *vía propia de las mujeres,* y que es condición fisiologica indispensable para la generación. Rióse, pues, Sara teniendo presente esa situación y preguntóse entre sí: habiendo ya cesado en mí la función fisiológica indispensable para concebir, ¿como puedo yo sentir en mis órganos el placer de la concepción? éste se ha cerrado ya en mí para siempre: además mi marido es ya muy viejo, nuevo motivo de imposibilidad para tal efecto.

Vv. 13-15. « *Y dijo el Señor á Abrahán: por qué así se ha reído Sara diciendo: ¿será posible que seguramente yo haya*

de parir cuando he envejecido? Por ventura, ¿será cosa alguna superior á Jehová? Al tiempo señalado volveré á tí al revivir este tiempo y Sara tendrá hijo. Y Sara lo negó diciendo: no me he reído, porque temió. Y replicó (el Señor): *no, sino que te has reído* ». La risa ó sonrisa de Sara podía proceder de diferentes causas; ó de gozo y satisfacción, ó de incredulidad y duda: la reconvención del Señor parece indicar que Sara no dió crédito á la promesa; aunque tampoco se ve con entera claridad: de todos modos, si hubo falta, fué leve. La serie de la historia manifiesta que Abrahán no había aún descubierto á Sara la revelación del cap. 17, pues ni Abrahán ha intentado cumplir de su parte la condición indispensable para tener sucesión, ni Sara aparece sabedora de la promesa. Abrahán debió sentir dificultad en comunicar con su mujer aquel favor, y esta es la causa de la nueva aparición en tan breve plazo: viendo Dios que el Patriarca no descubría á Sara el secreto, decidióse á hacerlo él en persona. De este modo se resuelve una dificultad que puede ocurrir sobre la autenticidad del suceso. ¿Cómo es, habrá podido preguntarse alguno, que en tan breve espacio de tiempo reciba Abrahán dos visitas tan solemnes de Dios, ambas para comunicarle la misma promesa? ¿No se referirán ambas narraciones al mismo suceso consignado con algunas variantes en dos fuentes diversas que luego el Redactor propone con escasa crítica, como si fueran acontecimientos distintos? La dificultad queda desvanecida con la reflexión apuntada. Abrahán había sido remiso en comunicar la promesa, y Dios se resuelve á renovarla en atención á Sara. Cuando Sara niega haberse reído, lo hace porque guiada por la apariencia humana del personaje que se halla de espaldas á ella (v. 10), y más todavía ofuscada por la turbación, se imagina no poder ser desmentida. Pero el ángel insiste, rectificando y poniendo en claro los hechos. Tampoco esta segunda falta es grave. La nueva visita aquí prometida no es otra que el favor especial que Dios hizo á Sara en su fecundación y parto, como consta por 21, 1.

Adviértase que en este episodio nada se dice del nombre que habrá de imponerse al nuevo hijo; y en consecuencia, que no se hace derivar el nombre de Isaac de la risa de Sara, como objetan algunos críticos para

presentar este episodio como relato doble del suceso referido en el cap. 17. Es verdad que en el cap. 21 v. 6 exclama Sara: « Dios me ha hecho *reir* (gozarme); todo el que oyere el caso se reirá conmigo »; pero esto dice Sara aludiendo al nombre que ya ha recibido su hijo conforme á las órdenes de Dios.

B) La marcha hacia Sodoma: el diálogo de Abrahán con el Señor, 17-33

V. 16. « *Y levantáronse de allí los varones, y dirigieron la vista sobre la planicie de Sodoma, y Abrahán marchaba con ellos para despedirlos* ». Terminada la mesa y sobremesa, los tres varones, reconocidos ya por Abrahán como seres superiores, el Señor y los ángeles sus acompañantes y ministros, se pusieron en marcha con dirección á Sodoma. Distaba Hebrón unas cuatro leguas de esta ciudad, de modo que desde sus alturas se descubría el valle del Jordán formado por este río en el extremo de su curso, donde estaban asentadas las ciudades de la Pentápolis. Abrahán cuya exquisita urbanidad resalta en todo el episodio, acompaña á los huéspedes un trecho para despedirlos. — Vv. 17-18. « *Y el Señor dijo: por ventura ocultaré yo á Abrahán lo que voy á hacer, siendo así que Abrahán ha de ser en una gente grande y robusta, y en él han de ser bendecidas todas las gentes de la tierra? A fe que yo sé de él que ha de ordenar á sus hijos y á su casa después de sí que guarden el camino de Jehová en orden á obrar justicia y rectitud, para que Jehová haga venir sobre Abrahán lo que ha prometido acerca de él* ». Ninguna señal había dado hasta ahora el Señor de sus designios en aquel viaje, pero al despedirse para ejecutar el castigo de Sodoma y tomar el camino en dirección á ella, siéntese como compelido á comunicarle sus intentos en atención á la dignidad grande de Abrahán y á su celo por la propagación de su culto en su posteridad, á la cual ha de trasmitir la noticia de Dios con apremiante mandato de mantenerse fieles al pacto perpetuamente, á fin de no desmerecer el cumplimiento de la promesa mesiánica cuyos depositarios y representantes han de ser después de su muerte. Dios insinúa en breves rasgos la historia del pueblo judío hasta el advenimiento de Cristo: ese pueblo conser-

vará en el mundo la verdadera religión revelada por Dios á Abrahán, siendo de este modo el vehículo á través del cual se ha de transmitir ostensiblemente el culto del verdadero Dios y la semilla patriarcal hasta el Mesías. Este proceso quiere significar el Señor en la reflexión que se hace para comunicar sus designios á Abrahán; en la expresión דרך יהוה לעשות צדקה está expresada la verdadera religión y ley antes y después de la legislación pentatéuquica.

Vv. 20. 21. « *Y dijo el Señor: el clamor de Sodoma y Gomorra es grande á fe; y su pecado de veras grave en gran manera: bajaré, sí, y veré si en la medida que el clamor de él ha llegado á mí, en esa han obrado colmadamente; ó si no es así, yo me informaré* ». La reflexión que precede en el v. 19 representa un monólogo en el que Moisés por un antropomosfismo ó antropopatismo nos pinta á Dios como deliberando entre sí y decidiéndose á manifestar sus designios á Abrahán. Terminado el monólogo se dirige ya al Patriarca diciéndole cómo ha llegado hasta su trono el clamor de los crímenes de Sodoma y Gomorra. Desde el asesinato de Abél por Caín la Escritura presenta los grandes crímenes de la humanidad como dando clamores á lo alto en demanda de justicia; y del mismo modo desde allí también nos describe á Dios como informándose por sí propio sobre la verdad y exactitud de esos clamores; segun lo vimos en el cap. 4 y despues también en el cap. 11. La Escritura emplea este antropomorfismo para manifiestar el desapasionamiento y serenidad con que Dios procede en los castigos de su justicia. Aunque las ciudades criminales aquí mencionadas son solo dos, y en el capítulo siguiente, al tratarse de la ejecución, se nombra solamente á Sodoma, en realidad las poblaciones prevaricadoras eran cinco; pues en Deut. se enumeran cuatro, y la narración del cap. 19 presenta á Segór como exceptuada de la catástrofe en atención á Lot. Querer inferir de esta variedad diversidad de tradiciones incompletas ó inexactas, es como empeñarse en traducir por diversidad de testigos la variedad de deposiciones parciales de un mismo personaje en actos distintos. — V. 22. « *Y volvieron el rostro de allí los varones y caminaron para Sodoma, mientras Abrahán estaba todavía en pie*

delante del Señor». Aunque parece que la primera parte de la cláusula habla por igual de los tres huéspedes, pues emplea el mismo nombre אנשים con que designa á los tres en el v. 2, el segundo miembro hace ver que solo se trata de dos, que son los ángeles que acompañaban al Señor y empiezan á caminar, mientras el tercero, que representa á éste, se queda detrás con Abrahán: y en efecto, desde este momento, y por todo el capítulo siguiente ya no aparecen juntos sino dos; estos son los que bajan á Sodoma, sacan de allí á Lot con su familia y ejecutan el castigo: el Señor se queda atrás conversando con Abrahán y luego terminado el coloquio desaparece de la escena: «*y marchóse el Señor, luego que acabó de hablar á Abrahán*». Sin embargo no marchó á reunirse con los otros dos, sino en absoluto para el cielo. Los dos ángeles caminaron para Sodoma y quedándose solos Dios y Abrahán, empieza entre ambos el interesantísimo diálogo en el que Moisés pone de relieve no menos que la benigna condescendencia del Señor en dignarse sostener un coloquio como de igual á igual con el Patriarca, y su misericordia para el perdón, la generosidad de Abrahán y su grande valimiento ante Dios.

Vv. 23-25. «*Y acercóse Abrahán y dijo: ¿por ventura destruirás al justo con el impío? ¿Si tal vez hubiera cincuenta justos en medio de la ciudad será posible que destruyas y no desistas* [1] *con respecto al lugar en atención á los cincuenta justos que* (estan) *en medio de él? Lejos de tí obrar según tal norma, quitando la vida al justo con el malvado de suerte que haya de ser el justo como el impío! ¡lejos de tí! ¿el que juzga á la tierra no va á hacer justicia?* La expresión: *y acercóse Abrahán y dijo:* ויגש ויאמר ó bien es simplemente una forma pleonástica semejante á otras que ordinariamente usamos: «*fué* y le dió una estocada» etc., ó significa una aproximación hacia su interlocutor, como quien va á comunicarle ó exponerle un deseo íntimo. Abra-

(1) El texto emplea aquí y en el v. sig. el verbo נשא qua propiamente es levantar, alzar y tiene el sentido de *alzar la mano* ó desistir. Es la misma frase ó parecida á la empleada en las Lament. 2, 8 השיב ידו omitiendo el término como de todos conocido.

hán hace á Dios su pregunta y propone su duda en formas las más respetuosas dando á entender que á su juicio no cabe en las normas que regulan la conducta del soberano Juez de toda la creación, envolver en el mismo castigo á justos y pecadores. — V. 26. « *Y respondió el Señor: si hallare en Sodoma cincuenta justos en medio de la ciudad, desistiré con respecto á todo el lugar en atención á ellos* ». No se equivocaba Abrahán en el concepto que se había formado de la rectitud del Señor en dictar los castigos de su justicia, templando el rigor con la bondad en atención á los justos: el Señor se muestra dispuesto á perdonar la ciudad si encuentra en ella cincuenta justos. — Vv. 27. 28. « *Y respondió Abrahán diciendo: he aquí que he empezado á hablar, á pesar de ser polvo y ceniza; si tal vez disminuyeren en cinco los cincuenta justos, arrasarás por cuestión de cinco toda la ciudad? y respondió: no la arrasaré si hallare allí cuarenta y cinco* ». Acude también el Señor á la propuesta de Abrahán. V. 29. « *Y continuó de nuevo hablándole, y dijo: ¿y si se hallaren allí cuarenta? Y respondió: no* (lo) *haré en atención á los cuarenta* ». Aun á esta nueva instancia se muestra el Señor propicio. — V. 30. « *¿Y dijo: no se enoje mi Señor si hablare: y si fueren hallados allí treinta? Y respondió: no* (lo) *haré si hallare treinta* ». La primera vez no le pareció á Abrahán injusto el castigo si en Sodoma no llegaban los justos al número de cincuenta, pues tomó este número como proporcionado, á su entender, con la bondad y clemencia que suele Dios mezclar á su justicia y todavía temió extremarse por laxitud, pues rodea su propuesta de considerandos que hacen resaltar la benignidad y misericordia divina. Pero pronto echó de ver que esa proporción era todavía demasiado estrecha y que Dios admite y pone en práctica normas mucho más benignas. Ni cuarenta y cinco ni cuarenta le parecen al Señor cifras demasiado exageradas; y así el corazón de Abrahán se dilata y como que se ruboriza de haber señalado una pauta que resulta mezquina. Por eso ya no se contenta con disminuir en cinco el número propuesto como en la segunda y tercera pregunta, sino que rebaja el número en diez bajando de cuarenta á treinta. Sin duda debió temblar Abra-

hán al proponer este número pareciéndole tal vez audacia imprudente tan grande rebaja; pero el Señor todavía accede. — Vv. 31-33. « *Y dijo: ¿he aquí que he empezado á hablar á mi Señor; si tal vez fueron hallados allí veinte? Y respondió: no* (la) *destruiré en atención á los veinte. Y dijo: ¿no se enoje mi Señor y hablaré solo esta vez: si tal vez fueron hallados allí diez? Y respondió: no* (la) *destruiré en atención á los diez. Y marchóse el Señor como acabó de hablar con Abrahán y Abrahán tornó á su lugar* ». Dificil es de interpretar los sentimientos que embargarían el corazón de Abrahán al experimentar cuán distante de la justa proporción estaban sus cálculos sobre las normas que dirigen á Dios en la dispensación de su justicia para con los hombres en este mundo. Sin duda que al eschuchar la última respuesta del Señor contentándose con solos diez justos para perdonar á una población crecida como Sodoma y cuya corrupción no podía ignorar Abrahán, el Patriarca debió quedar pasmado y volvería á su encinar de Hebrón abismado en profundas reflexiones sobre la incomprensible clemencia de Jehová. La causa de no insistir bajando de diez fué ó haberlo creído innecesario por confiar en que á ese número ya llegarían los justos en Sodoma, ó porque creyó que una proporción inferior era ya desnaturalizar el concepto mismo de la justicia divina. De todos modos, Moisés consignó el suceso para que constase á los hebreos y á todo el mundo que el castigo de Sodoma, aunque terrible estaba sobradamente justificado.

C) **La llegada de los ángeles á Sodoma y preámbulos de la catástrofe, 19, 1-23**

V. 1. « *Y llegaron los dos ángeles á Sodoma á la hora del crepúsculo; y Lot estaba sentado á la puerta de Sodoma. Y vió Lot y levantóse para su encuentro, y se postró rostro por tierra* ». Como de Hebrón á Sodoma no había sino unas cuatro leguas, y la estación era de verano, pues los huéspedes son invitados por Abrahán á recostarse á la sombra de las encinas para tomar allí su refección; saliendo los ángeles próximamente á las cuatro de la tarde de He-

bron, pudieron muy bien llegar á Sodoma á cosa de las ocho, hora del crepúsculo en los meses de Mayo, Junio y Julio. Lot estaba sentado á la puerta de la ciudad, pues este era en la antigüedad el punto de reunión para las juntas de los magistrados y también para el esparcimiento de los ciudadanos. Al ver acercarse á los peregrinos, Lot corre á su encuentro para saludarles empleando el mismo ceremonial que su tío Abrahán. — V. 2. « *Y dijo: he aquí, señores mios, declinad, os ruego, á la casa de vuestro siervo, y pernoctad; y lavaréis vuestros pies, y levantándoos de mañana, caminaréis para vuestro viaje. Y dijeron: no, sino que pernoctarémos en la plaza* ». No contento Lot con demostraciones verbales, ofrece á los peregrinos albergue y sustento en su casa con el mismo afecto de cordial hospitalidad que había aprendido de sus antepasados. Pero los ángeles rehusan aceptar la invitación, alegando que quieren seguir la costumbre general entre la gente plebeya sobre todo en verano, de pernoctar en la plaza, cuando no tenían en la población parientes ó amigos que los acogieran en su casa, como lo hace el levita viajero del libro de los Jueces 19, 15-17. En invierno evitaban los caminos largos. — V. 3. « *Pero hizo instancia en ellos en gran manera, y declinaron á él; y entraron en su casa, é hízoles un banquete y coció tortas y comieron* ». La negativa de los ángeles no fué sino para dar ocasión á Lot de insistir como lo hizo repetidas veces y con tales muestras de sinceridad que los peregrinos cedieron; tal es el sentido del texto: es verosímil que emplease las mismas fórmulas corteses que vimos emplear á Abrahán [1]. Llegados á su casa los obsequia igualmente con un banquete espléndido. — Vv. 4. 5. « *Todavía no se habían acostado, cuando los varones de la ciudad, los vecinos de Sodoma se rodearon al lado de la casa, desde los jóvenes hasta los viejos, el pueblo entero desde el extremo; y clamaron á Lot y le dijeron: ¿dónde están los hombres que han entrado á tí esta noche? Sácalos á nosotros para que los*

[1] Los árabes, dice Burckhart, se hacen un honor de la hospitalidad. Es indudable que esta cualidad la han recibido de sus grandes antepasados Abrahán y otros, desde la edad patriarcal.

conozcamos ». — *Desde el extremo:* מקצה es decir, sin faltar uno. Los ángeles habían venido á Sodoma enviados de Dios para informarse de si la corrupción y maldades de los sodomitas eran tan grandes y universales como los pregonaba la fama; y he aquí la primera prueba: todos los hombres desde los muchachos hasta los viejos, el pueblo entero hasta el cabo, piden á voces la profanación de los huéspedes. Aunque el texto dice que *todos*, la población *entera* se presentó á la puerta de Lot, no es menester entender una totalidad absoluta: no es creible que los yernos de Lot concurrieran. Así como en Egipto se consideraba un derecho el rapto de las mujeres forasteras, así en Sodoma se hacía extensivo ese derecho á los varones; pues cuando Lot se opone á intentos tan nefandos, los vecinos reclaman como quien reivindica un verdadero derecho. Corrupción parecida se había propagado de los amorreos á los israelitas en tiempo de los jueces (Jud. 19). Objetará tal vez alguno, ¿cómo es que Lot no manifiesta temer esta agresión, ni declara á sus huéspedes tal peligro? — Tal vez confió en el secreto; quizá en la autoridad que sus riquezas y honradez le habían creado en la ciudad; quizá ese pretendido derecho, ó mejor, abuso sacrílego no se urgía cuando los peregrinos hallaban domicilio donde albergarse; y así parecen darlo á entender las palabras de Lot á los sodomitas en el v. 8: « no hagais con ellos ese mal, pues *para esto entraron en mi casa* ». Pero sin duda la belleza de los ángeles excitó el apetito de los que los vieron llegar, y corriendo la voz por la ciudad, resolvieron no dispensar esta vez.

Vv. 6-8. « *Y salió á ellos Lot á la puerta cerrando tras de sí el portón* [1], *y dijo: os ruego, hermanos mios, no obréis mal: he aquí que tengo dos hijas que no han conocido varón; las sacaré á vosotros, y haced con ellas como fuere bien en vuestros ojos: solamente no hagais cosa á estos varones porque por eso entraron á la sombra de mi techado* ». Fiado Lot

(1) דלת la hoja ó valva: es decir, ó media puerta, ó el porton menor que en las puertas grandes suele haber y sirve para entrar y salir las personas durante la noche.

ó en su autoridad, ó en la fuerza de su razón creyó podría calmar á los amotinados saliendo á hablarles: de todos modos, empero, y no desconociendo el riesgo de que algunos se deslizasen puertas adentro, cerró la puerta por donde había salido, quedándose en la calle é indefenso entre el tumulto. Allí empezó á hablarles disuadiéndoles de semejante propósito; pero viendo sin duda que no estaban dispuestos á retirarse, les hizo la extraña propuesta de entregarles sus dos hijas doncellas en sustitución de los huéspedes, á condición de que perdonasen á estos, y agregando la obligación de protegerlos que había tomado sobre sí al recogerlos en su casa. — La propuesta de Lot suscita la cuestión de si pecaría al hacerla: pero no es difícil eximirle de culpa, al menos grave, ó porque á la expresión externa no acompañó la intención interna, por presumir, no sin razón, que no habían de aceptar partido tan vergonzoso; ó porque con la turbación, no reflexionó en lo que decía; ó porque creyó erróneamente que en la alternativa de ceder sus hijas ó sus huéspedes, podía optar por el primer extremo.

V. 9. « *Y dijeron: ¡aparta allá!* (¹) *y añadieron: ¿ha venido á peregrinar siendo solo, y va á ser juez? ahora vamos á tratarte peor que á ellos. Y hacían fuerza en el hombre, en Lot en alto grado y se acercaron á quebrantar la puerta* ». Primero, se dirigen al mismo Lot, y luego hablan entre sí para excitarse á no desistir invocando una razón siempre sugestiva: ¡es forastero y quiere dominar! Segunda demostración de la perversidad de los sodomitas: á la lujuria añaden la violencia más desvergonzada. — Vv. 10. 11. « *Y extendieron los varones su mano y metieron para ellos á Lot dentro de casa, y cerraron la puerta. Y á los hombres que estaban en la puerta de la casa hirieron de ceguera de pequeño á grande y se fatigaban por hallar la puerta* ». Claro es que para extender la mano y coger á Lot abrieron los ángeles la puerta, pues la cierran despues. La ceguera fué una ofuscación que no permitió á los sodomitas dar con la puerta de Lot. De la misma, y no de las de sus casas debe

(¹) גשׁ־הלאה = aparta allá; quítate de ahí.

entenderse el pasaje de la Sabiduría 19, 16 ([1]). — Vv. 12. 13. « *Y dijeron los varones á Lot: ¿tienes todavía alguno aquí? A yerno, ó hijos tuyos ó hijas tuyas y á todo el que te toca en la ciudad, saca de este lugar. Porque nosotros vamos á destruir este lugar, porque el clamor de ellos es grande para con Jehová y nos ha enviado Jehová para destruirlo* ». La pregunta se refiere á los parientes que pueda tener Lot en Sodoma además de los que tiene en casa. — V. 14. « *Y salió Lot á hablar á sus yernos, los que habían de tomar á sus hijas y dijo: levantáos, salid de este lugar porque el Señor va á destruir la ciudad. Y fué á los ojos de sus yernos como quien se chancea* ». Lot dió crédito á los varones porque su salvación y la ofuscación de los amotinados fué un verdadero milagro que acreditaba de enviados divinos á los huéspedes, y tal vez mediarían además otras razones. Por eso sale á proponer la fuga á los prometidos de sus hijas y futuros yernos suyos; pero ellos tomaron la propuesta de Lot como una chanza ó un desvarío.

Vv. 15. 16. « *Y como subió la aurora, los ángeles instaban á Lot diciendo: levántate, toma á tu mujer y á tus dos hijas halladas aquí, no seas envuelto en la maldad de la ciudad. Pero se detenía, y asieron los varones por su mano, y por la mano de su mujer y por la mano de sus dos hijas, gracias al perdón del Señor sobre él, é hiciéronlos salir fuera de la ciudad* «. Se consigna el hecho de que Lot sentía repugnancia á salir, aunque no se especifica la causa. ¿Cuál podría ser ésta? ¿Sería cierta especie de incredulidad, excitada tal vez por la actitud irrisoria de sus yernos? Este afecto no parece conciliarse con la religiosidad que por lo demás manifiesta constantemente Lot en toda su conducta. ¿Sería algun apego excesivo á su patria adoptiva? ¿Sería que su mujer é hijas no se mostraron tan dispuestas á dar crédito á los ángeles, por estar contagiadas de la impiedad de los sodomitas? A creer esto último induce tanto la con-

([1]) « Percussi sunt caecitate, sicut illi (sodomítae) in foribus iusti, cum subitaneis cooperti essent tenebris, unusquisque *transitum ostii quaerebant* ». No se trata del paso por las puertas de sus propias casas, sino por la de la casa de Lot.

ducta posterior de esas mujeres, como la circunstancia de que al expresarse la benignidad de Dios en librarles de la catástrofe, solo se hace mención de Lot. — V. 17. « *Y aconteció que al sacar los ángeles á ellos fuera, le fué dicho: pónte en salvo sobre tu vida; no mires tras de tí, ni hagas alto en toda la cuenca: pónte en salvo para el monte, á fin de no ser envuelto* ». El verbo ויאמר después del primer inciso debe tomarse impersonalmente, pues se refiere á los dos ángeles. פן תספה trasladamos: á fin de no ser envuelto, porque el verbo ספה significa envolver en torbellino. Los ángeles dan instrucciones á Lot encargándole no se detenga en el valle, pues todo él vá á ser absorbido por el fuego. Es, por tanto, indudable que si bien en el relato el centro principal del castigo aparece Sodoma ya por su mayor corrupción é importancia, ya por habitar en ella Lot, la catástrofe sin embargo abrazó á todo el valle de la Pentápolis, y solo por excepción escapa Segór.

Vv. 18-20. « *Pero Lot les dijo: no así, señores mios: he aquí que ha hallado gracia vuestro siervo en vuestros ojos: haz crecer la misericordia tuya que has hecho para conmigo en poner á salvo mi vida; yo no podré ponerme en salvo hacia el monte, no sea que me alcance el mal y muera. He aquí la ciudad ésta cercana para huir allá: es pequeña; allí me pondré en salvo: ¿no es, por ventura, reducida y vivirá mi alma?* » Quizá los ángeles le habían indicado que había de bajar fuego de lo alto, y temió estar más expuesto en las alturas; pero en todo caso debiera haber dado crédito al angel aquietándose con sus seguridades. La ciudad indicada por Lot era Bela, la más reducida de las cinco que formaban la Pentápolis, y situada en el extremo meridional de ésta. — Vv. 21. 22. « *Y respondióle: he aquí que también en este punto he aceptado tu semblante para no arrasar yo la ciudad que has dicho. Date priesa, ponte en salvo allá, porque no podré hacer cosa alguna hasta que entres allá. Por eso se llamó Segór el nombre de la ciudad* ». *Aceptar el semblante* es acoger con predilección el deseo de uno. De suyo, cuando esta aceptación, aunque sea gratuita, es sin perjuicio de tercero, nada encierra censurable, y si es motivada por la benignidad es laudable. Sin embargo las expresiones: acep-

ción de personas, aceptador de personas etc., aunque derivadas de aquella locución hebrea primitiva, se toman en sentido siniestro y se aplican al caso de preferencias que lesionan el derecho de otro. El angel acoge benignamente la petición de Lot. La ciudad antes se llamaba Bela; el nombre de Segór le vino de las palabras de Lot al llamarla *pequeña*; pues este es el significado de צוֹעַר [1]. — V. 23. « *El sol salía sobre la tierra y Lot entraba en Segór* ». Como se vé las distancias eran muy reducidas: al apuntar la aurora estaban todavía en casa de Lot, y al salir el sol, no solo se hallaban fuera de la ciudad, sino que Lot llegaba ya á Segór, de modo que esta población distaría de Sodoma á lo más una legua.

D) **La catástrofe, 24-38**

Vv. 24. 25. « *Y el Señor hizo llover sobre Sodoma y sobre Gomorra azufre y fuego de parte del Señor, desde el cielo; y arrasó las ciudades aquellas y todo el contorno y á todos los habitadores de las ciudades, y las plantas de la tierra* ». La descripción de la catástrofe es brevísima: Dios envió de lo alto azufre en ignición, que cayendo sobre Sodoma, Gomorra y las otras dos ciudades las arrasó con sus campos. — V. 26. « *Y miró su mujer por detrás de él y quedó hecha columna de sal* ». La colocación del v. 26 no deja de ofrece alguna dificultad: por una parte el sufijo יו supone que la mujer va con su marido caminando á su lado, pues mira furtivamente á Sodoma á espaldas de Lot: por otra Lot hace alto en Segór antes de empezar la catástrofe: ¿cuándo tuvo lugar el suceso? La colocación actual del verso haría creer que sucedió empezada ya la lluvia de fuego, y aún la índole del castigo parece dar á entender que fué envuelta por el torbellino. Lo más conforme á todo el contexto es que antes de empezar la catástrofe y mientras caminaba con su marido, volvióse á mirar hacia Sodoma y en el momento sufrió el castigo; pero su causa no fué el tor-

(1) צוֹעַר propiamente es sustantivo y significa *pequeñez*. Derívase de צער = parvus fuit.

bellino que consumió á las ciudades, ni el texto hace indicación ninguna de semejante causa, ni es probable tal explicación: ¿cómo, en tal hipótesis, no habría cabido igual suerte á su marido atendida la mole del torbellino? Además el sufijo de proximidad יו parece indicar que la cláusula tiene su lugar propio á continuación del v. 23 antes de los vv. 24. 25: si estos se interponen, el sujeto de referencia para el sufijo cae demasiado distante. Lo más problable es que á la masa del torbellino precedieran algunas rachas, una de las cuales envolvió á la mujer, algo separada de su marido. La *columna de sal* en que el texto dice haber quedado convertida la mujer, ha dado materia al humor satírico de no pocos críticos aun católicos, como el P. Lagrange ([1]). Distinguiendo entre la leyenda que ha querido ver conservado hasta el día de hoy el bloque, y la narración del Génesis; en esta última nada puede descubrirse que no sea verosimil.

La descripción de la catástrofe suscita varias dificultades. La primera es relativa á las causas físicas del suceso. Algunos intérpretes quieren explicar estas diciendo que en el monte próximo ó estaba ya, ó se puso en actividad un volcán cuya lava absorbió en una violenta erupción las ciudades y campos vecinos. Dios se valió de esta causa natural y periódica para castigar á aquellos habitantes: el suceso sería providencial pero no milagroso. Confirman esta explicación los resultados del análisis geológico de los terrenos que rodean el lago Asfaltites que son volcánicos. Pero el texto señala expresamente por causa fuego venido del cielo, es decir, de la región de la atmósfera ó de regiones todavía superiores. Tal vez fueron uno ó varios bólidos que además de incendiar ellos inmediatamente una parte del espacio ocupado por la catástrofe, pudieron inflamar el asfalto de los pozos del valle de Siddim haciendo así que las llamas consumiesen el valle entero. La conflagración de los pozos de asfalto daría origen al lago Asfaltites saturando de materias sulfurosas las aguas dulces del lago primitivo, y ampliando su extensión con el espacio correspondiente al valle de Siddim. Si se acepta esta explicación que no es incompatible con el texto, la sobrenaturaiidad del efecto consistiría en haber Dios intervenido modificando el curso de aquellas energías naturales haciéndolas descargar donde sin esa intervención no hubieran descargado. Pero puede también admitirse la índole milagrosa del mismo fuego, producido inmediatamente por la acción divina.

La segunda dificultad versa sobre el significado simbólico de los tres

([1]) *Le méthode historique* p. 201-202.

ángeles. Los intérpretes antiguos desde los primeros siglos (S. Ireneo, S. Cipriano, S. Hilario, S. Ambrosio, S. Jerónimo) en el número de ángeles y en el turno que desempeñan en el discurso del episodio, ó mejor, de ambos episodios en Hebrón y Sodoma, creyeron descubrir un símbolo de la Santísima Trinidad. Abrahán ve á tres, pero adora á uno solo; en los verbos alternan indistintamente el número singular y el plural cuando los huéspedes toman la palabra sin indicarse diferencia de sujetos; aunque en el primer episodio uno de los tres aparece como el principal y habla como Dios identificándose con el aparecido á Abrahán en el cap. 17, en el segundo episodio uno de los dos restantes habla y obra exactamente con Lot como el principal de los tres con Abrahán. Porque si bien hasta la salida de Sodoma los dos ángeles obran á una y Lot se dirige á ellos en plural, desde el momento de la salida (v. 18 y sigg.) no solamente Lot cambia el tratamiento y se dirige constantemente á uno y en singular, sino que á su vez de parte de los ángeles habla y obra uno solo (vv. 22, 23) y con la majestad de un Dios. Además, habiendo dicho en el v. 22 uno de los ángeles: «no podré hacer cosa alguna hasta que te pongas en salvo», atribuyéndose á sí mismo la ejecución del castigo, en el v. 24 cuando se pasa á describir esa ejecución, se presenta como su autor á Jehová mismo: «*Jehová hizo llover* sobre Sodoma...» y con la circunstancia de agregarse: «hizo llover fuego, *de Jehová*» presentando como personas distintas la que desde la tierra hace descender el fuego, y la que lo envía desde el cielo dando sin embargo á ambas el mismo nombre divino de Jahve.

Los intérpretes contemporáneos (Lamy, Hummelauer, Hoberg) no creen suficientemente fundada la explicación patrística por cuanto si bien es verdad que el primero de los tres ángeles, que desde el v. 10 hasta el fin del capítulo 18 habla en nombre de Dios, debe en efecto ser tenido como su representante; en lo que toca á los otros dos ningún fundamento se descubre para concederles esa prerogativa. En efecto, en la primera parte del segundo episodio hasta la salida de Sodoma, los dos peregrinos aparecen constantemente como *ángeles,* enviados del tercero y principal personaje que representa á Jehová, para explorar é informarse de las maldades de los sodomitas. Como tales se separan de él bajando solos á Sodoma, y como tales se declaran ellos mismos al decir que «van á destruir aquel lugar por ser grande el clamor de sus maldades *ante Jehová* y que á eso *les ha inviado éste*». (19, 13). — Las expresiones de la segunda parte se explican sin gran dificultad. Cuando en los vv. 19-22 Lot habla á uno de los ángeles y éste responde en singular y presentándose como *autor* del castigo, el número singular se debe á que Lot se encara especialmente con él: y por lo que hace á la cualidad de *autor,* ésta debe entenderse en armonía con el v. 13, de causalidad ministerial ó de agente que desempeña una misión de su señor. Ni el v. 21 da fundamento para concluir la identidad entre ambos; el historiador emplea simplemente un procedimiento usual: de la descripción empezada en 18, 33 y 19, 1 que relata la misión desempeña da por los ángeles en Sodoma como enviados

de Jehová, se vuelve en el verso 24 al agente principal á quien propiamente correspondía como señor y Juez el castigo de los culpados (18, 17. 21-32). Por lo que á nosotros toca, creemos que una y otra explicación, la que acabamos de exponer y la patrística presenta fundamentos sólidos; y con respecto á la de los antiguos, por más que no la conceptuemos sacrosanta é intangible, tampoco nos parece simplemente *piadosa,* ni fundada únicamente « en el principio de la acomodación » [1]. Sucede con ella lo que con otras, y no pocas, de la antigüedad, que superficialmente miradas parecen más piadosas que apoyadas en el tenor del texto; pero que consideradas con mayor atención, resultan muy justificadas.

Vv. 27. 28. « *Y levantóse Abrahán de mañana para el lugar donde se había detenido en presencia de Jehová. Y miró sobre la planicie de Sodoma y Gomorra y sobre toda la superficie de la tierra del contorno, y vió y he aquí que se elevaba humo de la tierra, como humo de un horno* ». Naturalmente Abrahán debía estar con gran sobresalto pensando en la suerte de Sodoma; y la mañana siguiente lo primero que hizo fué dirigirse á la eminencia donde había estado hablando con el Señor sobre el asunto. Llegado al pasaje desde el cual se dominaba el valle del Jordán, vió levantarse del fondo del valle una humareda espesa como de un horno inmenso; por cuya señal calcularía la suerte desastrosa que había cabido á Sodoma y consiguientemente le asaltaría grande ansiedad acerca de Lot y su familia. — V. 29. « *Y aconteció que al destruir Dios las ciudades de la cuenca, acordóse Dios de Abrahán y despachó á Lot de medio de la subversión cuandó arrasó la ciudad donde habitaba Lot* ». Dios sin embargo no se olvidaba de Lot, y como hemos visto en la primera parte del capítulo, le libró en atención á Abrahán, de la ruina común. No habían llegado á diez los justos hallados en Sodoma; y en consecuencia siendo tan insignificante el número de buenos, que podía reputarse por nulo ante la totalidad moral de malvados, lo natural y obvio parecía que los envolviera la catástrofe; pero Dios en su generosidad, quiso ir, en atención á su grande amigo Abrahán, más allá de lo que en su diálogo con el Patriarca había indicado, y libró á Lot con su familia.

(1) Hoberg, p. 188.

Vv. 30-38. El doble incesto de Lot en el monte. — V. 30. « *Y subió Lot de Segór é hizo asiento en el monte y sus dos hijas con él, porque temió permanecer en Segór é hizo su mansión en una cueva; él y sus dos hijas* ». Como Lot vió que el incendio invadía toda la llanura, temiendo que se propagara á Segór y no contemplándose bastante seguro en aquel asilo, decidióse á subir al monte con arreglo á las primeras intimaciones del angel. Hízolo así y se guareció acompañado de sus dos hijas en una cueva. — Vv. 31-33. « *Y dijo la mayor á la menor: nuestro padre ha envejecido, y no hay varón en la tierra para entrar á nosotras: ven, embriaguemos á nuestro padre con vino y acostémonos con él, para suscitar semilla de nuestro padre. Y embriagaron á su padre con vino aquella noche, y entró la primogénita y se acostó con su padre, y no lo echó de ver cuando ella se acostó ó se levantó* ». Extraña proposición la de la primogénita de Lot á su hermana, y no menos extraña la aquiescencia de la menor, á lo que parece, sin oponerle reflexión alguna. Ni se detuvieron en solo el intento, sino que lo pusieron por obra entrando la mayor á su padre la primera. A los críticos incrédulos y á algunos católicos se les hace increible el episodio: además de lo monstruoso de la acción, parece previsión excesiva para fuga tan precipitada, la de llevar consigo vino. Y ¿qué diremos de la insensibilidad de Lot que no advierte el acto de su hija consigo? El mismo texto declara con los cinco puntos sobre la voz בקומה que el escritor lo reputaba increible [1]. Pero por más que el suceso sea en efecto muy extraordinario, no se vé por qué ha de

[1] « ..... l'auteur ne croyait sans doute pas plus à le realité du fait, que lorsqu'il raconte l'origine incestueuse de Moab et d'Ammon. *Ici l'ironie est si acerbe*..... que la tradition savait très bien à quoi s'en tenir, et S. Jerôme disait des rabbins de son temps *sans protester contre leur dire*: " ils mettent des points pour indiquer que ce n'est pas croyable " (appungunt desuper quasi incredibile. *Quest. hebr.*)..... Une satire n'est point d'histoire ». (LAGRANGE, *Méthode hist.*, p. 207). Pero semejante sátira é ironía es seguramente agena al autor sagrado y á los anotadores del texto. Los rabinos y S. Jerónimo solo quieren decir que el caso es inexplicable *atendidas las leyes ordinarias;* ni es preciso recurrir á un milagro: basta admitir una enagenación en Lot que le privó de la advertencia mental y refleja necesaria para el recuerdo.

ser increible. La prevención de llevar vino, no puede calificarse de exagerada; y los puntos significan solamente lo singularmente extraño del caso. La propuesta y deliberación de las hijas y más su ejecución es en efecto uno de aquellos acontecimientos inverosimiles en alto grado atendidas las leyes ordinarias; pero no tal que no pueda ser admitido como una rara excepción; y todo el conjunto del episodio conspira á confirmar su verdad. Las hijas de Lot como criadas en una ciudad tan corrompida como Sodoma no es extraño careciesen de aquel elevado sentido moral propio de pueblos y familias morigeradas. Además, el espanto de que naturalmente habían de estar poseídas ante el espectáculo de horror que presentaba el valle y ante la tragedia de su madre, no podía menos de ser extraordinario y muy á propósito para exaltar la imaginación de dos pobres muchachas que se ven en medio de la soledad y sin más compañía que la de un padre ya anciano. En cuanto à la inadvertencia de Lot apesar de haber realizado el acto, tampoco es increible atendidas las circunstancias de su edad, de la embriaguez y del terror de que estaba poseido. Solo se trata de una falta de conciencia refleja en aquel grado de intensidad que se requiere para el recuerdo. Pero esa falta, aunque extraordinaria, nada tiene de increible (1).

(1) El hecho de la hijas de Lot es seguramente muy extraño para nosotros; pero si se tienen presentes las circunstancias expuestas y las costumbres del antiguo Oriente, resulta perfectamente explicable. En los primeros tiempos de la repoblación del Universo, los matrimonios entre parientes próximos debieron ser necesariamente muy frecuentes, de ahí que en la época de los Patriarcas hebreos todavía no muy distantes de aquellas edades primitivas, estos enlaces no excitaban el horror que más tarde. Entre los egipcios del segundo imperio era común que los príncipes contrajesen matrimonio con sus hermanas; y Erman cita muchos casos de esta especie entre los soberanos de la 18ª dinastía, esto es, no mucho después de la época de Abrahán y Lot. Wiedermann añade que Ramsés II se casó con su propia hija; y otro soberano de la dinastía 21 primero, como de costumbre, con su hermana; cuando ésta hubo tenido una hija, el rey la tomó por mujer y por fin hizo lo proprio con la hija de esta, es decir, con su propia nieta. La proximidad del Egipto y la íntima comunicación con él en aquella época, no podía menos de contribuir á la pro-

Vv. 34-36. « *Y aconteció al día siguiente que la primogénita dijo á la menor: he aquí que me he acostado la noche pasada con mi padre: embriaguémosle de vino también esta noche; y entra, acuéstate con él, para suscitar semilla de nuestro padre. Y embriagaron también aquella noche á su padre con vino; y levantóse la pequeña y se acostó con su padre, y no lo echó de ver al acostarse ella ni al elvantarse* ». La segunda noche es más dificil explicar la embriaguez de Lot: ¿aleccionado por el día precedente, cómo recayó? Le instarían sus hijas á beber y él por no contristarlas accedería; ó tal vez mezclaron con el vino algun narcótico: la pesadez ó lo profundo del enagenamiento inducen á creerlo así, y que se valieron de aquel artificio las dos noches. — Vv. 36-38. « *Y concibieron las dos hijas de Lot de su padre. Y parió la mayor un hijo y llamó su nombre Moab: este es el padre de Moab hasta el día de hoy. Y la pequeña parió también un hijo, y llamó su nombre Benjamí: éste es el padre de los hijos de Amón hasta hoy* ». Á esta noticia que aquí se da del origen de moabitas y amonitas se ordena la narración del episodio de Lot en el monte. Ambos nombres impuestos á sus hijos respectivos por las dos madres recuerdan la procedencia incestuosa de uno y otro. La mayor llamó á su hijo *Moab*, es decir ó מֵאָב = *del* padre; ó מֵי־אב = semilla del padre, cambiando la vocal *e* en *o* por eufonía. El segundo nombre בני־עמי = hijo de mi pueblo, expresa el origen impuro del niño en forma más velada: no nació de un sodomita, del prometido á quien estaba destinada la segunda hija de Lot, sino nació de la familia

---

pagación de estas costumbres entre los pueblos de Palestina, y la corrupción de los sodomitas es una prueba del oscurecimiento del derecho natural en sus dictados más elementales entre los paganos durante la edad patriarcal. Nada decimos de épocas posteriores desde la de los Ptolemeos cuando el abuso antes restringido á los soberanos, se había hecho común hasta el punto de que en tiempo de Cómodo dos tercios de los ciudadanos de Arsinoe se hallaban en el caso de tener por mujeres á sus propias hermanas. (Véase ERMAN, *Aegypten* cap. 8, pp. 216-238 y WIEDERMANN, *Geschichte der Altaegypten* p. 241).

misma á que pertenecia la madre [1]. Con este episodio desaparece Lot de la escena en la historia patriarcal. En cuanto á sus descendientes moabitas y amonitas, desempeñan un papel importantísimo en la historia del pueblo hebreo, con quien están constantemente en contacto desde el establecimiento de este en Canaán. Moabitas y amonitas ocupaban y ocuparon, á lo que parece desde su primer origen, la región situada al E. y S. E. del mar Muerto; los amonitas al oriente y los moabitas al mediodía de la tribu de Ruben.

La singularidad del episodio 18-19 no ha podido menos de suscitar numerosas dificultades de parte de críticos é intérpretes heterodoxos bajo un doble concepto; el literario y el histórico. Bajo el aspecto literario llama la atención: 1º el empleo alterno del número singular y plural 2º También parece descubrirse una chocante incoherencia tanto entre los dos miembros del v. 22, como igualmente entre el capítulo 18 y el 19 en el número de los ángeles que aparecen en escena. 3º El modo de hablar con Dios que emplea Abrahán en 2-8 y en 23-33 es extrañamente diverso. — El empleo alternativo de singular y plural. En la 1ª parte de la narración del cap. 18 (1-8) que refiere la llegada de los viajeros y su recibimiento por Abrahán, éste saluda desde luego á uno (v. 3); pero entablado el diálogo, los ángeles hablan en plural (v. 5). En la 2ª p. (9-15) que es el dialogo durante el banquete empiezan los ángeles dirigiendo todos tres la palabra á Abrahán (v. 9); pero á la respuesta del Patriarca, el diálogo se continúa hablando no ya los tres, sino uno solo (v. 10), siendo así que la continuación es rigorosa, pues la pregunta dirigida á Abrahán en el v. 9 es solo una introducción á la promesa que se hace á Sara cuando de nuevo toma la palabra el huésped: ¿cómo explicar cambio tan chocante é ilógico? En la 3ª p., á la despedida, entáblase un nuevo diálogo donde igualmente se abre la escena acompañando todos tres á Abrahán (v. 16) y sin embargo no habla con el Patriarca sino uno solo (17-31) [2].

Aunque en la exegesis del pasaje hemos insinuado la solución al explicar el v. 9, vamos á explanarla con alguna mayor amplitud. El orden y expresión del relato son perfectamente correctos. Téngase presente que en todo el cap. 18 á excepción de los vv. 3 y 9 en todo lo restante el interlocutor de Abrahán por parte de los Angeles es solo uno: esta circunstancia nos

(1) Hommel propone la explicación siguiente: *Moab* sería abreviación de *Immo — ab* = su madre es el padre, por hallarse entre los documentos cuneiformes ejemplos de nombres como: *mi padre es mi madre: mi madre es el padre*. Véase Hoberg, p. 205. 206.

(2) Gunkel 3 Gen. p. 194; Kraetzschmar *Zeitschr. f. alt. Wissenscaft* XVII, 81-92.

pone en la mano la clave para la solución, la cual precisamente resalta más de bulto en la aparente incoherencia entre los vv. 9 y 10. La continuación en singular (v. 10) del diálogo abierto en plural en el v. 9, es una señal é índice manifiesto de que ese plural, como el del v. 3, es plural *impropio* ó de *colectividad*, el cual suele emplearse cuando en el seno de una pluralidad ó grupo tiene lugar una acción cualquiera ejecutada por uno de sus miembros. Si un grupo de peregrinos de Florencia v. gr. da una noticia, solemos decir: *los peregrinos* de Florencia han traído tal noticia, aunque ésta haya sido comunicada por un solo miembro del grupo: este plural de impersonalidad es de uso frecuentísimo; y á esta clase pertenece el verbo *dixerunt* יאמרו del v. 9. No habla allí más que uno de los tres, y por eso á la respuesta de Abrahán continúa el diálogo uno solo. Lo mismo sucede en el v. 3 como lo da á entender, además del proceso de la narración la circunstancia que da principio á toda la escena que es dirigirse Abrahán á uno solo, aunque ve delante de sí á todos tres. Aunque los viajeros eran tres, sin embargo, uno de ellos ostentaba en su aspecto singular majestad, porque, como se ve en la serie del relato, representaba directamente la persona de Jahve. Este es el que, de obra y de palabra, lleva desde el primer momento constantemente la conversación y dirige la escena.

— Las incoherencias entre los dos miembros del v. 22 y entre los dos capítulos 18 y 19. En el 1r miembro del v. 22 se dice que « *los varones*, es decir, aquellos de quienes se viene hablando bajo la misma expresión en la serie del relato (2. 9. 16), ó sea, todos tres incluso Jahve, se dirigieron á Sodoma »; en el 2º se añade que Jahve se quedó con Abrahán y sigue hablando con él hasta el v. 32 en el cual desaparece, pero no para ir á Sodoma. « Yo creo, dice Wellhausen, que primitívamente 18, 22ª y 18, 33ᵇ estaban inmediatamente unidos, en esta forma: *y los varones se volvieron dirigiéndose á Sodoma; y Abrahán se volvió á su lugar* » (1). Además, mientras en 18, 22ᵇ-19, 1 se separa Jahve de los otros dos, en la narración del capítulo 19 uno de los dos ángeles resulta ser Jahve, pues solo Jahve puede pronunciar las palabras del v. 21. Según eso, concluye Wellhausen, « los dos ángeles del cap. 19 son adición reciente; y como no es posible concebir otro fundamento para esta interpolación sino las suposiciones que deben preceder en 22ᵇ-33ª, síguese que las suposiciones de este fragmento son inconciliables con el contexto legítimo, y que en consecuencia, dicho fragmento es adición de mano posterior » (2). Para Wellhausen la sección actual 18-19 consta de dos ó tres episodios primitivamente independientes entre sí: el primero, la aparición de los tres ángeles 18, 1-22ª. 33ᵇ, que nada tiene que ver con la destrucción de Sodoma: el segundo, el cap. 19 que á su vez es independiente del anterior: después pareció reunir ambas narraciones y para soldarlas, allanando la dificultad procedente del número de ángeles, se ideó

(1) *Die composition des Hexateuchs* p. 25.
(2) Ibid. p. 26.

el fragmento intermedio del diálogo donde uno de los viajeros que representa á Jahve se separa de los otros dos. Pero la diligencia de los soldadores se olvidó del enlace entre 22ª y 33ᵇ, así como de deshacer en el capítulo 19 el personaje divino que allí aparece, denunciando lo inhábil de la soldadura.

Para resolver la dificultad sentemos ante todo el principio de que la unidad del relato en ambos capítulos es patente: en el primero, ya *antes de 22ᵇ*, del v. 17 al 20 descubre Jahve el motivo de su presencia que es la destrucción de Sodoma: imposible, pues, que la primera parte pueda separarse y prescindir de la segunda. Sentado este principio, no es lícito, sin más, hacer una disección de la pieza; porque la continuación de la historia desde 22ᵇ hasta el fin nos manifiesta el verdadero sentido del primer miembro del v. 22; es decir, que *los varones* no son *los tres* sino solo *dos*. No era menester que ya en el primer miembro, hubiera dicho: *y dos de los tres varones se dirigieron á Sodoma, quedando el tercero* con Abrahán: lo dice equivalentemente al añadir en el 2º miembro que Jahve, es decir, uno de los tres, se queda conversando con Abrahán. Si uno de los tres se queda, los que continúan á Sodoma no son sino dos. Moisés supone que los lectores tienen sentido común, y que, supuesta la continuación del relato anunciada en 17-20, han de ver con evidencia el verdadero sentido de 22ª. El segundo reparo sobre la reaparición de Jahve en uno de los *dos* ángeles del cap. 19, aunque á primera vista más grave, en realidad tampoco tiene valor: *no es verdad* que el ángel en cuyos labios se ponen las palabras 19, 21 no pueda pronunciarlas si no es Jehová; puede perfectamente hablar en esa forma porque es su ministro con plenos poderes: y una vez que se ha informado de la verdad sobre los nefandos crímenes de Sodoma (18, 21) puede proceder por sí inmediatamente al castigo, y por esa razón habla como quien tiene en su mano la destrucción de la ciudad. Esta solución basta para resolver las dificultades de Wellhausen.

Pero si se insiste todavía en que las expresiones 18, 20. 21 exigen ó parecen exigir la presencia del mismo Jahve en persona entre los sodomitas, y no solamente mediante un ministro aunque sea con plenos poderes, del cual por otra parte nada se habla en toda la narración; la solución puede ser que en efecto los tres ángeles representan las tres personas de la Santísima Trinidad cada una de las cuales es verdadero Dios. Esta es la explicación dada comunmente por los PP. y Doctores antiguos. Así se ve que las explicaciones y teorías de los Padres fundadas en la sección 18-19 del Génesis no son tan gratuitas como á algunos se les figura, y que sabían analizar sutilmente el texto sacro.

— La diversa manera de hablar con Dios que emplea Abrahán. En 18, 2-8 se dirige á él con extrema simplicidad ofreciéndole agua para los pies y carne de becerro; y en 18, 22-33 protesta ser polvo y ceniza [1]. La diferencia se explica con solo leer atentamente el contexto; hasta el v. 10 no aparece ninguna señal manifiesta de la personalidad divina que

(1) WELLHAUSEN, *Compos. des Hexat.* p. 26.

se oculta bajo el viajero, y así no es extraño que en la sección 18, 2-8 hable Abrahán en lenguaje más humano.

Con respecto al concepto histórico, para todos los intérpretes racionalistas el episodio 18-19 representa una simple tradición popular, ó un mito religioso-histórico enderezado á sensibilizar la benignidad divina con los buenos y su justicia con los malvados. No de otro modo Ovidio en el conmovedor episodio de Filemon y Baucis, presenta á Mercurio y Júpitor agasajados por aquellos buenos ancianos (1).

Pero Dillmann no sabe presentar ningun argumento que demuestre imposible el suceso; por el contrario, hecha abstracción del modo sobrenatural con que se produce según el relato genesíaco; por lo que hace á la destrucción de las ciudades, al descenso de fuego de lo alto, bien en forma de rayos, bien de bólidos ú otro metéoro, los cuales además incendiaron los pozos de azufre existentes en las cercanías de la Pentápolis contribuyendo á depositar así en el fondo del lago las materias sulfurosas de que está saturado; Dillmann no encuentra dificultad alguna, como tampoco en admitir que la última tercera parte del mar muerto fuera ocasionada por aquel accidente (2). Según eso, la única dificultad de Dillmann consiste en la intervención extraordinaria de Dios y sobre todo, en la forma de las teofanías. Dígase otro tanto de Knobel y aun de Gunkel. Como se ve, lo único en que se tropieza es la noción específica de lo sobrenatural y de la intervención divina en ese orden, dificultad que no es exclusiva de este pasaje.

Lo dicho sobre el conjunto de la historia 18-19 puede extenderse á detalles particulares como el castigo de la mujer de Lot. En este punto también se conviene en que al rededor del mar muerto se encuentran objetos petrificados ó calcinados y revestidos de una espesa capa ó costra salitrosa, efecto de las emanaciones del lago. Añádese que existen al presente y existían en tiempo de Josefo y del autor del libro de la Sabiduría monolitos de esta clase en diversas formas (3). ¿Por qué este efecto no pudo producirse al tiempo en que se incendiaron los pozos de azufre vecinos á Sodoma, cuando indudablemente era mucho más activa la fuerza de esos elementos deletéreos, y cuando facilísimamente pudieron desgajarse del vórtice ráfagas á distancia que produjeran fenómenos análogos? No es dificil señalar causas físicas que determinasen tales desprendimientos tratándose de materias en ignición; y una de ellas sumamente sencilla es la acción del viento.

(1) Knobel; *in h. l.* Dillmann p. 265. 266; Gunkel, p. 193, 194.
(2) Dillmann p. 274.
(3) Dillmann p. 274.

9. Abrahán en Gerara: nacimiento de Isaac, expulsión de Agár é Ismael, 20, 1=21, 34

Ya dijimos en la Introducción cómo la crítica heterodoxa tiene este episodio por un *duplicado* del cap. 12; pero sin razón, como allí lo hicimos ver, y lo confirmarémos aquí. Ricardo Simon, aunque admitiendo distinción de relatos y sucesos, cree que el del cap. 20 no está en su lugar, y que el acontecimiento es anterior á la bajada de Abrahán á Egipto: su fundamento es la edad de Sara, que siendo de noventa años al tiempo del nacimiento de Isaac no podía dar lugar á la aventura que el capítulo se relata ([1]). Pero no hay razón para admitir ó introducir cambio alguno trastornando el orden del relato genesíaco. La narración abraza cuatro miembros: 20, 1-18 la aventura con Abimelec: 21, 1-8, nacimiento de Isaac y expulsión de Agár é Ismael: 21, 9-38 alianza con Abimelec.

A) Sara y Abimelec, 1=18

V. 1. « *Y movió de allí Abrahán hacia la tierra del mediodía y habitó entre Cades y Sur y peregrinó en Gerar* ». *De allí*, es decir, de Mamré. La mansión junto al encinar de Mamré habíase convertido para Abrahán en morada de aflicción por los recuerdos tristísimos de la catástrofe de Sodoma, y deseaba ausentarse de tan lúgubres parajes. Infiérese de aquí que los sucesos del capítulo 20 siguen inmediatamente, en el orden cronológico, á los de 18 y 19 pues la expresión *de allí* no puede referirse sino á Mamré. Dirigióse, pues hacia el mediodía y establecióse en el país

([1]) « Il est, ce me semble, bien plus à-propos de rejetter ce défaut d'ordre (el de decir poco antes, cap. 18, que Sara era de 90 años y Abrahán de 100) sur la disposition des anciens rouleaux qui a été changée en cet endroît et en plusieurs autres, que d'avoir recours à un miracle et de feindre avec quelques auteurs que Dieu, par une providence singulière avait rendu à Sara toute la beauté qu'elle avait eue dans la jeunesse ». Pról. de la 2ª ed. á su *Hist. critique du Vieux Testam.*

de Gerar fijando sus tiendas entre Cades y Sur ([1]). Cades ó Cadesbarne caía en el límite entre el desierto del mar Rojo por el mediodía y los pueblos de Canaán por el Norte: Sur ya cerca del Egipto en la costa del Mediterráneo. El punto escogido por Abrahán debía estar situado en el extremo meridional del reino de Gerara, que se extendía por la ribera sudeste del Mediterráneo. — V. 2. « *Y dijó Abrabán de Sara su mujer; hermana mia es: y envió Abimelec, rey de Gerar, y tomó á Sara* ». Moisés refiere el resultado sumario de varios lances ocurridos al entrar en aquel país. Sin duda la apropiación de las extranjeras era tambien aquí un derecho del soberano, por más que ni su palacio ni su harem pudiera compararse en magnificencia con los del Faraón.

El presente episodio, además de las dificultades comunes con el del cap. 12 con respecto á la conciencia con que Abrahán pudo lícitamente adoptar el expediente de llamar à Sara su hermana, ofrece otras de caracter especial. La primera es que en este caso ocurre una circunstancia agravante en el peligro á que Sara queda expuesta: indudablemente para esta fecha Sara había ya concebido á Isaac por más que todavía no aparecieran al exterior las señales, según se desprende del conjunto del episodio. Pues bien; de esa circunstancia resultaba el agravante doble ínjurioso á los cónyuges y á la prole de exponer ésta al peligro de ser tenida por fruto de padre extraño. — Sin embargo, esta primera dificultad no es muy apremiadora: por lo mismo que Abrahán echa mano del mismo expediente que en el cap. 12 debemos concluir que probabilisimamente, y casi con entera certidumbre la concepción no había aún tenido lugar. Ni la cronología excluye esta explicación: los datos que nos suministra la historia desde la promesa á Sara en el cap. 18 hasta el nacimiento de Isaac en el 21 son que entre la promesa y su cumplimiento pasó un año: pues bien; la salida de Abrahán desde Mamré para Gerara pudo muy bien verificarse dentro de los tres primeros meses de ese año que precisamente da principio con la catástrofe de la Pentápolis ocurrida el día siguiente á la promesa: Abrahán como tan exacto cumplidor de las insinuaciones divinas, es muy facil esperase el tiempo necesario para que según las leyes fisiológicas viniera á nacer Isaac en el tiempo señalado por el angel.

([1]) « Cadesbarne in deserto, que coniungitur civitati Petrae in Arabia: ibi occubuit Maria. — Sur, ubi invenit angelus ancillam Sarae, inter Cades et Barad. Extenditur autem desertum Sur usque ad mare Rubrum » (Euseb., *De situ et nomin.*).

Otra dificultad es que ya no era esta la primera vez que Abrahán recurria á este medio: ¿cómo no reconoció su peligro cuando reflexionó con serenidad sobre él? — Abrahán confiaba sin duda en la providencia, y no sin fundamento, como lo vemos en el caso de Abimelec.

En fin, el episodio presente ofrece una dificultad especial y que á críticos relativamente sensatos como Dillmann ([1]) ha movido á negar la autenticidad del pasaje al menos en el lugar que ahora ocupa, relegándolo con Ricardo Simon, a otro contexto más verisímil: la dificultad consiste en la edad ya muy avanzada de Sara pues no contaba menos de 90 años: ¿cómo es posible que fuera á excitar, en semejante edad, el apetito de nadie, mucho menos del rey? Pero si tenemos presente la época del suceso, que Sara alcanzó la edad de 127 años y pudo haber alcanzado muchos más, correspondiendo en consecuencia su edad á la de unos 45 al presente; que además no había sufrido los deterioros que producen los períodos de gestación y lactancia sobre todo si son repetidos; el caso no ofrece por ese lado nada de increible. Por lo demás tratándose de un derecho general de los soberanos, al hacerse el reclutamiento tal vez no se reparaba gran cosa en la edad, como no fuera excesiva, quedando luego al capricho del rey aprovecharse, ó no, de la reclutadas ([2]).

Vv. 3-5. « *Y vino Dios á Abimelec en el sueño de la noche y le dijo: he aquí que tú morirás á causa de la mujer que has tomado, porque es casada. Y Abimelec no se había acercado á ella y dijo: ¿Señor, por ventura quitarás la vida á personas inocentes? ¿Por ventura no me dijo él: hermana mia es, y ella misma dijo: hermano mio él? Con sencillez de corazón é inocencia de mis manos he hecho esto* ». La teofanía á Abimelec es una prueba de que en la ley natural no solo los Patriarcas, sino también los gentiles, sobre todo si eran hombres rectos, cual aparece Abimelec, eran favorecidos con comunicaciones divinas sobrenaturales. Pero cuando Dios amenaza con la muerte á Abimelec, esta conminación no es absoluta, sino solo condicional, es decir, si habiendo conocido que Sara era casada, persistía en tomarla ó retenerla para sí: de este modo termina el Señor su razonamiento en el v. 7 y después de haber reconocido que hasta la aparición y el aviso que le hace de la condición de Sara,

([1]) P. 278. 279.

([2]) En general, aun tratándose de pura crítica histórica conviene ser sobrio en juzgar sobre el caracter histórico ó legendario de ciertos acontecimientos: un relato sumario omite mil circunstancias desconocidas para nosotros y que harían el caso sencillo.

Abimelec era inocente. Es, pues, simplemente una prolepsis. De la respuesta de Abimelec se infiere también que solo había hecho traer á Sara á su harem despues que ella y su marido habían dicho ser hermanos. — Vv. 6. 7. « *Y el Señor le dijo en el sueño: también yo sé que has echo esto con sencillez de corazón, y también yo te he preservado de pecar contra mí: por eso no te he permitido que la tocaras. Ahora, pues, restituye la mujer de ese hombre pues es Profeta, y rogará por tí y vivirás. Pero si no la restituyeres, sabe que seguramente morirás tú y cuanto te pertenece* ». Si no tuvieramos otro testimonio sobre la rectitud de Abimelec sino el suyo, podríamos dudar de ella; pero el mismo Señor confirma las declaraciones del rey. Por eso observa con razón Bonfrère: « ex hac historia facile est colligere regem hunc probum, fidelem, Deumque timentem fuisse » (1). No obstante, y á pesar de reconocer Dios la inocencia de Abimelec en su conducta pasada, le ordena bajo amenaza de muerte, restituir la mujer por la dificultad que aun los justos sienten en desposeerse de lo una vez adquirido sin culpa, por más que luego averigüen no ser justa la retención. No debe pues, parecer excesivamente dura la intimación, y Dios debió ver sin duda que era necesaria, y que de no hacérsela, Abimelec habría pecado. Cómo había preservado á Abimelec de pecar, no lo expresa el texto; Bonfrère conjetura que mediante una enfermedad que le impidió el cóito. Y en efecto los vv. 17 y 18 nos informan de que Dios afligió á Abimelec *en su casa,* aunque con penalidades preventivas, pues le reconoce inocente, y si le afligió en otros, es obvio suponer que también le afligiría en su persona. El motivo de estos avisos de prevención debió ser el peligro que Dios vió en Abimelec y la dificultad grande en restituir á Sara. Tal vez antes ya de la aparición había el rey tenido indicios de la verdad del caso, pero disimulaba apoyándose en las primeras declaraciones de Abrahán y Sara. La misma conjetura se ve confirmada por la nueva razón que Dios añade para mover más á Abimelec á la restitución, que es la dignidad de Abrahán á quien llama

(1) Sobre este pasaje.

Profeta, es decir, varón que mantiene con la divinidad comunicaciones familiares é íntimas, y goza de grande valimiento ante la misma [1]. El fundamento inmediato de este calificativo se halla en los acontecimientos de los capítulos que preceden, de los cuales, y de la salvación milagrosa de Lot podía tener noticia Abimelec.

V. 3. « *Y levantóse Abimelec de mañana y convocó á todos sus servidores y habló en sus oídos todas estas cosas; y los varones temieron en gran manera* ». La razón de convocar á sus ministros y servidores debió ser alguna participación que todos tuvieron en el caso; y que en efecto, los ministros estaban complicados lo prueba el castigo general sobre todos ellos (vv. 17. 18). Tal vez con sus consejos, disimulo ó adulaciones impedían ó que la verdad completa llegara á oídos del rey, ó que se decidiera á poner por obra la restitución á que por indicios precedentes se veía inclinado.

Vv. 9. 10. « *Y llamó Abimelec á Abrahán y díjole: qué has hecho con nosotros ¿y qué he pecado contra tí, pues has hecho venir sobre mí y sobre mi reino un pecado grande? Has hecho para conmigo obras que no deben hacerse. Y añadió Abimelec á Abrahán: ¿qué has visto para haber hecho semejante cosa?* » Una vez advertidos y convencidos los ministros de la necesidad de la reparación, Abimelec llama á Abrahán y le hace sus cargos, no sin sentimiento y acrimonia. — Vv. 11-13. « *Y respondió Abrahán: porque dije: seguramente no hay temor de Dios en este lugar y me van á matar por causa de mi mujer. Y también con verdad es mi hermana, hija de mi padre, pero no hija de mi madre, y la tomé por mujer. Y sucedió que cuando la divinidad me hizo emigrar de la casa de mi padre dije á ella: esta es la misericordia que vas á hacer conmigo: á todo lugar donde entráremos dí de mí: es mi hermano* ». Ya dijimos en el cap. 12 el procedimiento de que se servían los poderosos de la antigüedad para apoderarse de las forasteras que les agradaban aunque fueran casadas, que era asesinar fraudulentamente al marido. Con respecto al modo cómo Sara es hermana de

[1] Cfr. Salm. 104 (hebr. 105), 16.

Abrahán, aquellos intérpretes, y son en gran número, que como dijimos, identifican á Sara con Jesca hija de Arán, suponen que Abrahán emplea aquí la voz *hermana* en el sentido de *allegada,* pues en esa hipótesis Sara resulta sobrina de Abrahán. Pero este interpretaciòn no se adapta á la explicación que añade Abrahán : *hija de mi padre auuque no de mi madre,* expresiones quo no pueden admitir otra interpretación razonable sino la de que en efecto, Sara era hermana de Abrahán, aunque no uterina, sino solo de padre. El matrimonio se explica por la razones expuestas en el cap. 11 ; y teniendo en cuenta la costumbre ya indicada de los soberanos de Egipto que tomaban por mujeres á sus hermanas aun uterinas, no causará extrañeza que por la misma época estuviera extendida la costumbre de tomar por mujeres á hermanas solo de padre. En el v. 13 ocurre una construcción extraña: el nombre אלוהים va acompañado de verbo en plural. La crítica racionalista explica la construcción admitiendo aquí un vestigio del politeísmo primitiva de los hebreos, cuando el nombre Elohim designaba pluralidad de dioses, que los revisores y compiladores últimos del Pentateuco dejaron pasar sin corrección, ó por inadvertencia, ó por otras razones. Pero es evidente que esta explicación es inadmisible por cuanto ni cabe semejante descuido, ni hay razón alguna para suponer vigente el politeismo entre los maestros y guías de la religión en el pueblo de Israel en ninguna época de su historia, ni menos todavía para atribuir la profesión de tal error á ningun escritor bíblico. El nombre Elohim nunca designió entre los hebreos pluralidad de dioses ; y entre los millares de veces que se lee en la Biblia, jamás ocurre un ejemplo siquiera en que designando la divinidad adorada por los Patriarcas y predicada en la ley mosaica y los Profetas, vaya vinculado á esa expresión externa el concepto de pluralidad. Una prueba palpable es que el verbo y los sufijos ó calificativos que acompañan al nombre, siempre van expresados en número singular con las únicas excepciones de este pasaje y de 35, 7 ; 2 Sam. 7, 23; Salm. 58, 12 (hebr.). La consecuencia que de aquí se infiere es que en estos últimos pasajes se trata simplemente de una concordancia *gramatical* ó de sonido, no de

conceptos [1]. Una construcción parecida tiene lugar v. g. en la lengua italiana, cuando aplicado el tratamiento de Eminencia ó Excelencia á uno, se emplean luego los pronombre relativos al mismo en femenino.

V. 14. « *Y tomó Abimelec ovejas y bueyes, y siervos y esclavas y diólas á Abrahán y restituyóle á Sara su mujer* ». Abimelec hace con Abrahán lo que había hecho Faraón y le colma de presentes al mismo tiempo que le restituye su mujer. Pero la causa ó razón de las dádivas no es la misma en ambos casos: Faraón se las hizo en atención á Sara, cuando ésta fué conducida á palacio como concubina futura del rey; Abimelec las hace precisamente cuando restituye á Sara: el motivo fué aquí la gratitud por el beneficio de la oración ofrecida en su favor por Abrahán, librándole de los castigos divinos que pesaban sobre él y sobre su casa. — V. 15. « *Y añadió Abimelec: he aquí que mi tierra está delante de tí; habita en lo que fuere bueno á tus ojos* ». No contento con colmarle de presentes le ofrece también habitación libre en el paraje que eligiere de todo su reino. — V. 16. « *Y á Sara dijo: he aquí que entrego mil siclos de plata á tu hermano: esto será con respecto á tí velo de ojos para todos los que están contigo; y en el todo, quedas indemnizada* ». El intento de Abimelec es dar una reparación á Sara; y con este fin, ó porque tal era el uso de la época, ó porque no se le ofrece otra vía más adecuada, entrega á Abrahán la suma de mil siclos de plata diciendo al mismo tiempo á Sara: esta cantidad que entrego *á tu hermano* sirva de velo de ojos á los que te acompañan, es decir, sirva de satisfacción ó compensación de mi parte para que cierren los ojos, disimulen el agravio que le he hecho y no me lo demanden. El llamar Abimelec á Abrahán hermano de Sara al hacerle la entrega de la multa reparadora, no carece de graciosa y festiva ironía; pues precisamente la multa es por ser Sara mujer de Abrahán; pero Abimelec que quiere congraciarse con el Patriarca y su tribu, emplea esa ino-

(1) « La opinión de que Elohim debe mirarse como resto del politeismo primitivo es cuando menos sumamente inverosimil » GESENIUS-KAUTZSCH, p. 393 (ed. 25).

fensiva ironía aludiendo á la respuesta que motivó la aventura. — Pero queda todavía por explicar la última partícula ואת כל ונכחת: las interpretaciones que á esta última cláusula se han dado son innumerables; pero la más literal por una parte y que por otra se adapta mejor al contexto es tomar á אֵת כֹּל como un acusativo absoluto del género neutro: *en el conjunto*, en cuanto al conjunto, con respecto á todo lo que entre nosotros ha pasado, quedas indemnizada. אֵת כֹּל será una expresión elíptica equivalente á una prótasis, y el vau que precede á נכחת signo de apódosis. יכח significa *rectus fuit* en todos los sentidos que puede tener la voz *recto, rectificado*; en consecuencia, también indemne, indemnizado, pues la indemnización restituye la rectitud ó el orden alterado por la injuria (1).

Vv. 17. 18. « *Y oró Abrahán á Dios y curó Dios á Abimelec y á su mujer y á sus esclavas y parieron; porque el Señor había cerrado todo vientre en cuanto á la casa de Abimelec por causa de Sara mujer de Abrahán* ». Esta oración de Abrahán y su feliz despacho y efectos no fué después sino antes de las escenas de 10-16; pues en ellas Abimelec goza de salud, y además el razonamiento del rey es de despedida á Abrahán. — No debe creerse que la dificultad en los partos de que habla el v. 18 consistiera en esterilidad, ó en impedimento que se notara por largo tiempo durante la gestación: consistió en que aquellas mujeres que por el tiempo en que Sara estuvo detenida en el palacio del rey se hallaban próximas á dar á luz, experimentaron dificultad, ó mejor sentían impedimento en el acto del parto. Del pasaje se infiere también que el mismo Abimelec sufrió una dolencia que según el contexto debió ser de índole análoga, es decir, que afectaba á las funciones de la procreación: esta dolencia ó afección morbosa sería la causa de no haberse acercado á Sara y el medio de que Dios se sirvió para impedir el acceso.

(1) La Vulgata traslada: *mementoque te deprehensam*, cuyo sentido no es facil comprender. Parece significarse que Abimelec reconviene indirectamente á Sara por su engaño al llamarse hermana de Abrahán: *ten presente que has sido cogida en engaño*.

B) **El nacimiento de Isaac; la expulsión de Agár, 21, 1-21**

Vv. 1-3. « *Y Jehová visitó á Sara según había dicho, é hizo el Señor á Sara según había hablado. Y Sara concibió y parió á Abrahán un hijo en su ancianidad al tiempo designado que Dios había fijado. Y llamó Abrahán el nombre de su hijo, del que le había nacido y que le parió Sara, Isaac* ». Pasado el año desde la promesa, por fin dió á luz Sara el hijo prometido. Contra lo que observamos en todos los demás nacimientos desde los de Caín, Abél, Set, hasta los de los hijos de Jacob, quien impone aquí el nombre al recien nacido es no la madre sino el padre, en cumplimiento de la orden de 18, 19 [1]. — Vv. 4. 5. « *Y circuncidó Abrahán á Isaac su hijo, pequeño de ocho días, según le había mandado Dios. Y Abrahán era de cien años cuando le fué parido Isaac* ». Veinticinco años hacía que Abrahán había salido de Charán, y más todavía desde que dejó á Ur de Caldea, oyendo con frecuencia la promesa de este hijo, pero dilatándosele una y otra vez su cumplimiento, hasta que por fin llegó éste contra todas las probabilidades y esperanzas naturales; más aún, contra toda la posibilidad que encierran las energías de la naturaleza. Ese dilatado y repetido aplazamiento en la realización de las promesas á Abrahán, y el cumplimiento de las mismas en un tiempo y coyuntura tan en oposición con el curso natural de las cosas, es lo que se propone hacer resaltar el escritor en la descripción del nacimiento de Isaac. El niño nace en la vejez de Abrahán, de madre anciana también y sobre anciana esteril; nace contra todas las leyes naturales, nace como fruto exclusivo de una nueva promesa divina que señala el tiempo del nacimiento; y cuando el tiempo llega, la promesa se cumple. — Vv. 6. 7. « *Y decía Sara: Dios me ha hecho reir: todo el que* (lo) *oyere, se reirá conmigo. Y añadía: quién había de decir á Abrahán: ¿Sara ha llevado hijos en brazos? porque he parido un hijo á su vejez* ». Cuando por vias tan inspe-

[1] Nueva confirmación de que el nombre de Isaac no tiene su fundamento en la risa de Sara del cap. 18: ni allí, ni aquí se hace alusión á la risa de Sara sino á la de Abrahán.

radas se ve Sara madre no puede menos de sentirse enajenada de gozo y de prorumpir en demostraciones que lo expresan. Las expresiones de Sara suponen ya impuesto al niño el nombre de Isaac = risa ó sonrisa, y envuelven una alusión á él. No se impone á Isaac este nombre después y á consecuencia de las palabras de Sara, sino que éstas son ocasionadas por el nombre impuesto ya antes al niño por su padre Abrahán. Es como si Sara dijera: acertado fué imponer al niño el nombre de Isaac no solo por la risa de su padre al escuchar de Dios su promesa, sino por el júbilo que con su nacimiento me ha ocasionado á mí.

Vv. 8-21. La expulsión de Agár y de Ismael. — V. 8. « *Y creció el niño y fué destetado; é hizo Abrahán un gran banquete el día en que fué destetado Isaac* ». Los hebreos y en general los orientales destetaban á sus párvulos á los tres y aun á los cinco años; dando al acto inusitado aparato y celebrándolo, sobre todo en los herederos, como un gran acontecimiento en la familia. El texto no especifica la edad precisa en que Isaac fué destetado; pero si bien el pasaje del 2° de los Macabeos 7, 28 manifiesta que las madres hebreas lactaban á su pequeñuelos por tres años, del tenor de nuestra narración más bien se infiere que en Isaac se retardó la ceremonia, pues además de decirse que « el niño creció ó *se hizo grande* », el verso siguiente da también á entender que Isaac no debía ser de solos tres años, al tiempo de su destete. El banquete que Abrahán dió debió ser muy suntuoso pues en todo el antiguo Testamento no se consigna caso semejante, por más que la costumbre de celebrar el destete fuera general. Tal vez invitaría á Abimelec y sus ministros y quizá también á algunos príncipes de Canaán sus aliados. — Vv. 9. 10. « *Y vió Sara al hijo de Agár la egipcia, al cual ésta había parido á Abrahán, haciendo mofa* (1). *Y dijo á Abrahán: echa á la esclava esta y á su hijo; porque el hijo de la esclava esta no ha de ser heredero con mi hijo, con Isaac* ». El texto emplea el verbo צחק para expresar la acción de Ismáel pero no especifica

(1) La Vulgata: ludentem *cum Isaac filio suo:* las palabras subrayadas parecen glosa de los alejandrinos.

en qué consistiera la acción. El verbo significa *reir* en todos los matices y con toda la amplitud que admite esa noción tan fecunda pues la risa puede ser de gozo, de complacencia, de conmiseración, de menosprecio y aún de mofa y escarnio. El énfasis con que Sara acentúa la condición del muchacho designándole con el calificativo humillante de hijo de la esclava, y alegando por razón de la despedida solicitada que Ismaél no ha de ser heredero con Isaac, parece dar á entender que Ismaél, engreído con su cualidad de hijo primogénito de Abrahán se permitió sobre Isaac ciertos actos de superioridad que deprimían á su hermano. No debió ser tan ligera la falta ni de índole tan inofensiva y pueril cuando Sara se resuelve á pedir la expulsión de madre é hijo. Ni la culpa principal debió ser de Ismaél sino de Agár; porque el enojo de Sara se vuelve sobre todo contra la madre. La crítica racionalista quiere descubrir aquí una intriga doméstica en la que Sara devorada de celos contra su rival, busca un pretexto para desembarazarse de ella; y abusando, como señora caprichosa y altanera, de su posición, presenta á su marido el dilema: ó ella con su hijo, ó yo con el mio: todos juntos, imposible! Abrahán por su parte, bueno sí, pero excesivamente condescendiente con su mujer, entrega, aunque con repugnancia, la víctima á las iras de su rival. Pero la historia ¿da fundamento á semejante fábula? No: en primer lugar Dios aprueba la conducta de Sara, y Dios no es fautor de tiranos caprichosos. Además, si Agár era madre y había compartido el tálamo con Abrahán era precisamente por la benevolencia de Sara y á su propuesta. El derecho doméstico entonces vigente disponía que la prole obtenida por esa vía cediese más que en provecho de la esclava, en el de su señora (16, 2). Agár, viéndose madre, se insubordina contra su señora (16, 5), y amonestada por ésta, toma la fuga. En toda esta serie de hechos descúbrese con claridad el caracter duro y altanero de la esclava: ¿qué estraño es, pues, que creyéndose ya dueña de la herencia de Abrahán con la prescripción de catorce años, su índole aviesa se rebele de nuevo é imbuya á su hijo en las ideas que llenan su espíritu? No es creible que Sara por un acto

aislado de un muchacho de 19 años se decida á resoluciones tan extremas: su conducta anterior con Agár no abona semejante conclusión. En cuanto á la condescendencia de Abrahán, el verso siguiente se encarga de desmentir esta acusación: y la actitud del Patriarca ante la propuesta de Sara es una prueba más en favor de la justicia que le asistía; Sara no podía ignorar las disposiciones de su marido para con Agár é Ismael; y si acude á su autoridad, solo es porque le asiste la razón ([1]).

Vv. 11. 12. « *E hízose de mal el caso en gran manera á los ojos de Abrahán sobre el asunto de su hijo. Y dijo Dios á Abrahán: no se haga de mal en tus ojos sobre el muchacho y sobre tu esclava: todo lo que Sara te dijere, oye su voz, porque en Isaac será evocada posteridad para tí* ». La propuesta de Sara produjo muy desagradable impresión en Abrahán porque amaba entrañablemente á Ismaél por más que reconociera la condición aviesa de su madre. El texto no especifica la respuesta de Abrahán á su mujer, pero deja entrever con claridad que no fué de aprobación sino al contrario; ni hubiera el Patriarca mudado de parecer si solo hubiera atendido á consideraciones del orden natural y no hubiera mediado la intervención divina. Pero Dios hizo conocer á Abrahán que la demanda de Sara era justa; porque en efecto, de haber continuado Agár y su hijo eran de temer graves disgustos y tal vez tragedias deplorables. Desde luego la herencia de Isaac nunca hubiera quedado asegurada, pues Abrahán no se mostraba bastante firme en cortar disputas y deslindar derechos. Y siendo esto así, qué sucedería á la muerte de Abrahán? Sara indudablemente tuvo á la vista con perspicacia de madre el porvenir y trató de asegurarlo con tiempo, pues siendo ya viejo Abrahán, no podía contarse ni con su vida ni con su energía. La razón que Dios propone á Abrahán para que escuche á Sara es que « la posteridad de Abrahán por excelencia, la posteridad depo-

([1]) Hoberg no parece bastante justo al escribir: « en el banquete de familia celebrado por Abrahán para festejar el destete de Isaac, *estalla* entre las mujeres de Abrahán *la rivalidad* que ya de antes había existido », p. 213.

sitaria y heredera de la semilla y promesa mesiánica no era la de Ismaél, sino la de Isaac; y así convenía estuvieran deslindadas una y otra ». Por Isaac y su línea, no por la de Ismaél había de *evocar* Dios ó llamar á la existencia el pueblo de las promesas. El deslinde entre ambas líneas era tanto más factible cuanto siendo Agár una simple esclava de Sara, y cediendo en posesión de esta la prole habida en Agár, Sara estaba en su derecho al manumitir ó despedir libres á madre é hijo. En estricto derecho entonces vigente, Sara hubiera podido exigir más. — V. 13. « *Pero también al hijo de la esclava constituiré en gente, por ser semilla tuya* ». Dios sosiega las inquietudes de Abrahán sobre Ismael, asegurándole que lejos de abandonar al muchacho, velará por él haciéndole progenitor de un gran pueblo. En el miembro siguiente donde se refiere la visión de Agár, se amplía y especifica más la promesa que aquí se hace á Ahrahán sobre Ismaél.

V. 14. « *Y levantóse Abrahán de mañana y tomó pan y una odre de agua y entregó*(los) *á Agár poniendo*(los) *sobre su hombro, y también al muchacho, y la despidió. Y* (ella) *se marchó y andaba errante por el desierto de Bersabée* ». Desde el momento en que Dios significó su voluntad á Abrahán, cesaron sus vacilaciones y la oposición á la propuesta de Sara. La frase del texto parece dar á entender que la revelación se hizo al Patriarca durante la noche; sin embargo no debe darse sobrada importancia á la fórmula « levantarse de mañana » cuando se trata de dar cumplimiento á una intimación divina: muchas veces significa sencillamente ponerla en ejecución con diligencia; y así se aplica á veces al mismo Dios para expresar su vigilante providencia con el pueblo de Israel, v. gr. en 4 Reg. 17. La provisión con que es despedida Agar parece á primera vista escasa, y faltó en efecto muy pronto la del agua; pero no es menester que fuera por culpa de Abrahán, sino por equivocación de Agár que perdió el camino. No se descubre con entera distinción si el texto hace « al muchacho » término de ambos verbos entregar y cargar sobre los hombros, ó solo del primero: la gramática y el tenor de la letra admite sin dificultad la segunda y más obvia explicación. S. Jerónimo así la en-

tendió pues traslada: « ...tollens panem et utrem aquae, imposuit scapulae eius, *tradiditque puerum* et dimisit eam ». El desierto de Bersabée estaba muy próximo á la morada de Abrahán, quien continuaba en los dominios de Abimelec (vv. 22 sigg.), aunque no en su primera morada (20, 1) sino más al Norte en el extremo septentrional del deserto de Bersabée, como se ve por el fin del capítulo (vv. 31 y 32). Así se explica el camino de Agár por el desierto de Bersabée; pues naturalmente ella como egipcia había de tomar el camino de su patria, y si se hallaba en la mansión designada en 20, 1 el desierto de Bersabée caía al N. y en dirección contraria á Egipto. V. 15. « *Y acabóse el agua de la odre; y* (Agár) *echó al muchacho debajo de una de las encinas* ». Agotóse el agua de la odre cuando aún estaban lejos de fuentes ó manantiales, porque, como indica el texto, Agár había errado el camino dando vueltas por el desierto. La acción de echar Agár al muchacho parece indicar lo llevaba á cuestas; pero ¿cómo es esto creíble si Ismaél contaba lo menos 17 años y probablemente 19? Por eso la crítica heterodoxa combinando este pasaje con el v. 14 donde interpreta el vocablo והילד como término del participio « poniendo sobre los hombros » concluye ser fabuloso el relato y simple duplicado del cap. 16 con variantes acomodadas á la fecha posterior en la que se supone acaecido. — La solución no es muy dificultosa: no es menester suponer que en el v. 14 se signifique haberse echado á cuestas Agár las provisiones y el muchacho; y la letra del texto más bien indica lo contrario (1). Por lo que hace al v. 15 el verbo שלך no expresa precisamente que Agár descargó de sus hombros, echó de lo alto en tierra á Ismaél: ¿por qué no puede indicar simplemente que *tendió* ó *hizo tenderse* al mancebo á la sombra del arbol? este significado es propio y literal del verbo שלך. O también: *echó ó arrojó* al niño en el sentido de abandonarlo: lo *dejó abandonado*, porque como se ve por el contexto, Ismaél estaba exánime y próximo á una muerte irremediable. V. 16. « *Y fuése y*

(1) El segundo término: *y al muchacho* es régimen del verbo ויקח no del verbo: ויתן על שכמה.

se sentó de frente, á la distancia como de tiradores de arco porque dijo: no estaré contemplando en la muerte del niño: y sentóse de frente y alzó su voz y lloró ». כמטחוי קשת = como de tiradores de arco: מטחוי no es sustantivo sino part. pihel de טחה = tetendit. Al ver á su hijo en tal situación, Agár se apartó como un tiro de ballesta y sentándose lloró, porque tenía por inminente é inevitable la muerte de Ismaél. La causa del desfallecimiento de éste fué la sed como lo indica el texto: Agár resiste más que su hijo aunque de 19 años porque Ismaél había sido criado con regalo en casa de Abrahán, mientras su madre como esclava, estaba hecha á las privaciones y á la fatiga. Quien lloró segun el texto masorético fué Agár ותבך; pero los LXX leyeron ויבך pues trasladan: ἀναβοῆσαν δὲ τὸ παιδίον ἔκλαυσεν = y alzando la voz el muchacho lloró. Esta lectura es más conforme al contexto.

Vv. 17. 18. « *Y oyó Dios la voz del muchacho, y un angel de Dios llamó á Agár de los cielos y le dijo: ¿qué tienes, Agár? no temas, porque Dios ha escuchado la voz del mancebo en el lugar donde está. Levántate, toma al niño y ten fuerte tu mano con él, porque yo he de constituirle en una gente grande* ». ¿Cómo llora la madre y Dios oye la voz del hijo? Mucho más sencillo es preferir la lectura alejandrina, aunque tal vez falta algo en el texto (¹); pues la pregunta *¿qué tienes, Agár?* parece suponer el llanto de esta. No es la primera vez que Agár disfrutaba de una visión celestial: habíala gozado en su primera fuga. De la intimación que el angel hace á Agár de coger por la mano á Ismael infiere con razón S. Agustín que también antes le traía de la mano y no á las espaldas. Si cuando estaba desfallecido no carga con él, menos se lo cargaría al salir de casa de Abrahán. La razón que da el angel para reanimar á Agár es muy oportuna, pues equivale á decirle que no es posible la muerte de Ismaél. — V. 19. « *Y abrió Dios los ojos de ella y vió un pozo de*

(¹) Dillmann p. 286 explica la forma femenina del verbo y su aplicación á Agár como corrección de la masculina primitiva en atención á la edad de Ismaél. Pero con cualquiera de las dos lecturas sola, resulta embarazosa la sentencia.

agua, y corrió á llenar la odre del agua y dió de beber al muchacho ». Al mismo tiempo que la hablaba el angel, abrió también sus ojos para que echara de ver un manantial próximo, ya producido milagrosamente, ya oculto y no advertido por la congoja. — Vv. 20. 21. « *Y fué Dios con el mancebo y creció y habitó en el desierto y llegó á ser, de mayor, saetero. Y habitó en el desierto de Farán y su madre le tomó mujer de la tierra de Egipto* ». Con ocasión del peligro de muerte en que se halló Ismaél al tiempo de salir de la casa paterna, y del cual le libró Dios sobrenaturalmente, hace Moisés una breve reseña de la historia del mancebo hasta su mayor edad. Establecióse con su madre en el desierto, es decir, en desiertos, llevando vida agreste y nómada, lejos de los centros de población; y habiendo llegado á ser hombre se dedicó á la caza adquiriendo gran destreza en el manejo del arco. Más adelante y casado con una egipcia, habitaba en el desierto de Farán y recorría este dilatado desierto situado entre las riberas del Mediterráneo y del mar Rojo, Egipto y Palestina.

C) **La alianza con Abimelec, 22-34**

El motivo de solicitar y concluir esta alianza fué el prestigio grande del Patriarca Abrahán por su rectitud, poder y riquezas. Abimelec no quedó todavía satisfecho con la despedida que había hecho á Abrahán, aunque muy honorífica, después del suceso de Sara; y temió que si no á él mismo, á su sucesor, pudiera Abrahán suscitar algun conflicto: para evitarlo, y con el fin de ofrecer además al Patriarca una demostración de deferencia reconociéndole como á príncipe, propúsose ajustar con él una firme alianza. — Vv. 22-23. « *Y aconteció en aquella sazón que Abimelec con Ficól general de su ejército, dijo á Abrahán: Dios está contigo en todo lo que haces: ahora, pues, júrame por Dios aquí, que no me harás molestia, ni á mi estirpe, ni á mi descendencia; conforme á la piedad que he hecho contigo, harás para conmigo y con la tierra en donde estás peregrinando* ». Además de los efectos de la oración de Abrahán en el encuentro pasado, es facil que Abimelec descubriera en lo

sucesivo nuevas señales del valimiento de Abrahán ante Dios, ó tal vez tuvo noticia antes ó despues del episodio de Sara, de los sucesos de Sodoma: lo cierto es que Abimelec motiva su proposición en el convencimiento que abriga sobre la santidad del Patriarca, agregando además sus buenos oficios para con él. — Vv. 24-25. « *Y respondió Abrahán: yo lo haré. Y querellóse Abrahán con Abimelec sobre un pozo de agua que los siervos de Abimelec habían desecado* ». Abrahán siempre bondadoso y condescendiente, se muestra dispuesto á la alianza, pero expone primero una queja que tiene de los súbditos de Abimelec por haber desecado un pozo perteneciente á Abrahán. Como los bienes de éste consistían en gran parte en ganados, los pastos y manantiales ó albercas constituían un complemento principalísimo de su hacienda, sobre todo en la región que ahora ocupaba, desierta y árida. Recíprocamente, uno de los mayores perjuicios que podían hacérsele era cegar ó agotar los pozos ó albercas; y la historia patriarcal hace ver que en este punto Abrahán é Isaac hubieron de sufrir no pocas vejaciones de parte de los habitantes del país cananeo. — V. 26. « *Y dijo Abimelec: no he sabido quién ha hecho tal cosa: y ni tú me la has indicado, ni yo había oído sino hoy* »; dando á entender que estaba dispuesto á reparar el daño y castigar á los culpables, y mostrando que ninguna parte había tenido él en la acción. — V. 27. « *Y tomó Abrahán ovejas y bueyes y diólos á Abimelec y pactaron ambos alianza* ». Las alianzas solían pactarse ofreciéndose y acceptándose mutuamente amistad ambos contrayentes; y luego quedaban confirmadas ó como selladas con presentes recíprocos: este es el significado de los regalos que hace Abrahán á Abimelec despues ó al tiempo de celebrar la alianza. De los presentes de Abimelec no se hace mención por estar compensados y representados en el permiso que concede á Abrahán para apacentar y abrevar sus ganados libremente en los dominios de Gerara.

Vv. 28-31. « *Y colocó Abrahán á parte siete corderas del rebaño. Y dijo Abimelec á Abrahán: ¿qué* (hacen) *aquí estas siete corderas que has colocado á parte? Y respondió: porque recibirás de mi mano siete corderas para que me sirvan de*

testimonio de haber yo cavado este pozo. Por eso se llamó aquel lugar Bersabée; porque allí juraron ellos dos ». La entrega de siete corderas era una ceremonia que acompañaba á los juramentos como símbolo ó testimonio de la veracidad del que los prestaba. De ahí el verbo נִשְׁבַּע = jurar, derivado de שֶׁבַע = siete, como si dejéramos *septear* ó *sietear*; y שְׁבֻעָה juramento como si dijeramos septéo ó sietéo. Por eso también el nombre באר שבע lo mismo puede significar *pozo del juramento* que *pozo de las siete* (corderas). — V. 32. « *Y pactaron alianza en Bersabée: y se levantó Abimelec y Ficól, general de su ejército y volvieron á la tierra de los palestinos* ». La tierra de los palestinos no es todo el país de Gerara, ó el reino entero de Abimelec, pues Abrahán no estaba fuera de los dominios de ese soberano según se desprende de la transacción sobre el pozo: éste se hallaba situado en la juridicción de Abimelec; de lo contrario no tiene sentido ni la querella de Abrahán ni la respuesta del rey. La tierra de los palestinos es, según eso, la parte del reino de Gerara más inmediata al mar, donde después tenían su asiento los filisteos. Pero la conjetura formulada por algunos intérpretes, entre ellos Hoberg, de que la narración del episodio ó los episodios del cap. 20 y de 21, 22-34 tiene por objeto justificar el derecho de los israelitas al país de los filisteos, no descansa en fundamento alguno. — Vv. 33. 34. « *Y plantó* (Abrahán) *un bosque en Bersabée é invocó allí el nombre de Jehová Dios perpetuo, y peregrinó Abrahán en el país de los palestinos muchos días* ». Abrahán fijó su residencia en Bersabée donde permaneció largo tiempo, é hizo lo que solía hacer en los puntos donde se establecía de un modo permanente, fabricar un oratorio instalando el culto de Jehová.

10. El sacrificio de Isaac: notas genealógicas, 22, 1=24.

No estaban terminadas las pruebas de la fe y obediencia de Abrahán; faltábale la más terrible y dolorosa: el ofrecimiento de su hijo único para la muerte; y Dios que se proponía presentar á todas las generaciones un dechado

perfecto de ambas virtudes en Abrahán, exigióle este sacrificio, que el Patriarca se prestó gustoso á consumar por sus mismas manos, si bien Dios se satisfizo con la disposición de su ánimo. El segundo miembro (20-24) es una nota genealógica cuya inserción en este lugar obedece al designio no tanto de completar la información sobre la familia de Abrahán, cuanto de preparar la inteligencia del capítulo 24. Por lo que hace á la unidad de la narración 1-19, es incontestable, y sus miembros están enlazados con tal naturalidad que su separación es imposible.

A) **El sacrificio de Isaac, 1-19**

Vv. 1-3. « *Y aconteció después de estos sucesos que Dios tentó á Abrahán diciéndole: Abrahán! Y él respondió: Héme aquí. Y repuso: toma á tu hijo, á tu único á quien amas, á Isaac, y vete á la tierra de la visión y allí ofrécemelo en holocausto sobre uno de los montes que te diré* ». No se especifica el tiempo preciso transcurrido desde el establecimiento de Abrahán en Bersabeé, pero sí se dice que fué después de él, porque el Génesis sigue constantemente un orden cronológico rigoroso. La prueba á que Dios somete al Patriarca es llamada tentación porque en efecto la prueba era peligrosa, y de aquellas que Dios no suele emplear sino cuando es bien cierto su buen resultado. El historiador, ya por la importancia excepcional del acontecimiento, ya porque su memoria se conservaba íntegra en todos sus detalles bien por escrito, bien mediante la tradición oral, reproduce el relato con aquella naturalidad y aquel caracter objetivo que ya en sí mismo lleva grabado el sello de la autenticidad. Dios llama á Abrahán y éste, siempre igual á sí mismo, responde con presteza: aquí estoy, manifestando sus prontas disposiciones á ejecutar sin dilación cuanto Dios le ordenara. Y escuchó de los labios divinos una intimación que seguramente no esperaba. Al intimarle el Señor sus órdenes se complace en acentuar todas las circunstancias que habían de contribuir á hacer más dificil la obediencia: Toma, le dice Dios, á *tu hijo*, al *único* hijo que tienes, porque era, en efecto el único que le quedaba ya en casa, despedida

Agár con Ismaél, y también el único habido en Sara su esposa propiamente tal: *á quien tanto amas, á Isaac*, y ofrécemelo en holocausto. Después de tantos y tantos años de espera había por fin nacido aquel hijo de un modo sobrenatural; y ahora, cuando ya ha crecido y está en disposición de darle muy pronto la posteridad prometida, se le pide Dios en sacrificio, y el ministro de la inmolación ha de ser él mismo!

La tierra del *Moria* ó de la visión la interpretan muchos escritores del Moria, colina situada en frente del monte de Sión, más adelante en el recinto de la ciudad de Jerusalén y donde Salomón hizo construir el templo (2 Paral. 3, 1), suponiendo que aquel nombre es la expresión abreviada de la fórmula: *en el monte verá ó proveerá Dios* con que expresó Abrahán y continuó después la tradición (v. 14) el nombre del monte por alusión al suceso. Pero el único argumento es la coincidencia de los nombres, que en primer lugar pueden ser de origen diverso, y en segundo, aunque el origen y significado sea el mismo, los acontecimientos de donde los nombres se derivaron, pueden ser muy distintos. Tal como el nombre está escrito en el texto del Génesis, no se ve claro si se deriva del verbo ראה o del verbo ירה. Sin embargo, aún aceptando el primer origen como lo indica la versión de S. Jerónimo, y concediendo en consecuencia que en ambos pasajes tenga la voz מריה el mismo significado, la visión á que se alude en los Paralipómenos es la de David en la era de Areuna, mientras de Abrahán no se lee recibiera tal favor en las cercanías de Jerusalén ó Salem; y la fórmula de Abrahán con el adagio tradicional derivado de ella no expresa una *visión* de Abrahán, sino una *previsión* ó acto providencial de Dios. Habría de admitirse además en el v. 2 una prolepsis no justificada. Por último en el pasaje de los Paralipómenos el nombre de Moria designa un solo monte; y en la narración del Génesis una *región*, en uno de cuyos montes ó picos que no se nombra, ha de tener lugar el sacrificio. Teniendo en cuenta estas circunstancias y la serie de la vida de Abrahán, lo más probable es que el paraje designado en nuestra narración con el nombre de región de *Moria* ó de la *Visión* es ó la comarca de Siquén, donde al entrar en Canaán tuvo el Patriarca la primera aparición (12, 7) que como primera retuvo en la memoria de Abrahán la denominación antonomástica de la *Visión:* ó la de Betél, donde también levantó un altar (12, 8); ó la de Hebrón, en cuyas inmediaciones refiere el texto dos visiones de Abrahán, la del cap. 15, v. 1 y la del cap. 18. Las demás comunicaciones divinas ó no fueron por *visión*, ó no tuvieron lugar en parajes montañosos. Entre todos los puntos enumerados el más probable es el primero; porque en Betél no se lee tuviera *visión* por mas que edificó altar, y á Hebrón no es aplicable la característica: el lugar de la *Visión,* pues allí tuvo varias. Alguna dificultad ofrece la distancia; pues de Bersabée á Siquén no era

facil llegar en tres días ó tres y medio. Sin embargo, adviértase que el texto dice haber *divisado* Abrahán el monte al tercer día de camino (v. 4); y cabalgando un buen jumento de la alzada y vigor de un mulo como lo eran los asnos de Palestina, no es dificultoso recorrer en cuatro días aquella distancia, que vendrá á ser como de 20 leguas.

V. 3. « *Y levantóse Abrahán de mañana y aparejó su jumento, tomó consigo dos criados suyos y á Isaac su hijo, y partió los leños del holocausto, y levantóse y fué al lugar que Dios le había dicho* ». La hora de preparar el viaje parece indicar haber recibido la intimación divina durante la noche. Como hasta ahora no ha recibido Abrahán nuevas instrucciones, el lugar á donde se dirige es la región de Siquén. — Vv. 4. 5. « *El día tercero alzó Abrahán sus ojos y vió el lugar de lejos. Y dijo Abrahán á sus criados: quedáos aquí con el jumento, y yo y el mancebo irémos hasta allá, y adorarémos y volverémos á vosotros* ». Al llegar á la falda de la montaña debió ser cuando Dios le determinó el monte, á donde se dirigió á pie con su hijo dejando en la llanura á los criados. El término *adorar* השתחוה en el uso litúrgico de la lengua hebrea no es simplemente postrarse ante Dios, sino ofrecer sacrificio. — V. 6. « *Y tomó Abrahán los leños del holocausto y* (los) *puso sobre Isaac su hijo y tomó en su mano el fuego y el cuchillo y caminaban los dos juntos* ». La descripción que el relato hace del sacrificio manifiesta que desde la antigüedad más remota era conocido y practicado en los sacrificios el mismo ceremonial que prescribe Moisés en el Levítico. El fuego ó lo traerían de casa, ó lo que es más verosímil lo harían al pie del monte sacándolo del pedernal, y colocando las brasas en un vaso ó receptáculo de barro, que era el modo como los antiguos trasportaban el fuego. Tal vez sin embargo bajo el nombre del fuego indica el texto el pedernal y la materia inflamable por cuyo medio habían de producirle en lo alto del monte. — Vv. 7. 8. « *Y dijo Isaac á Abrahán su padre: ¡padre mio! Y respondió: heme aquí, hijo mio. Y dijo: ¿he aquí el fuego y los leños; pero dónde el cordero para el holocausto? Y dijo Abrahán: ¡Dios se proveerá la víctima para el holocausto, hijo mio! Y caminaban ambos juntos* ». Cuando ya llevaban los caminantes algun tiempo de subida, desarrollóse entre ambos

una tierna escena: Isaac observa que su padre ha tenido cuidado de la leña y del fuego; pero y la víctima? ¡Al oir Abrahán esta pregunta debieron estremecérsele las extrañas y contestó lacónicamente: Dios se proveerá de víctima! No insistió Isaac parte por el respeto á su padre, parte porque conjeturó que en las alturas no faltarían algunos rebaños á cuyos pastores podría comprar Abrahán un cordero. — V. 9. « *Y llegaron al paraje que Dios le había dicho y edificó allí Abrahán el altar y ordenó los leños y ató á Isaac su hijo y púsole sobre el altar por encima de los leños* ». Moisés omite la declaración de Abrahán á su hijo y la respuesta de este porque la escena le pareció sin duda demasiado conmovedora para ser descrita; y suponiéndola, pasa á la descripción del sacrificio. Abrahán construyó el altar de tierra ó piedras, puso encima los leños ya cortados, y sobre ellos á Isaac amarrado, no por falta de obediencia en él, sino ó para evitar hasta un movimiento involuntario que pertubase la perfecta regularidad del acto; ó en señal de sumisión á la majestad divina; ó para reducir la víctima á tales proporciones que despues de degollada, fuera facilmente consumida totalmente por el fuego. — Vv. 10-12. « *Y extendió Abrahán su mano y tomó el cuchillo para inmolar á su hijo. Pero el angel del Señor clamó á él de los cielos diciendo ¡Abrahán Abrahán! Y respondió: héme aquí. Y dijo: no extiendas tu mano al mancebo y no le hagas cosa alguna; porque ahora he conocido que* (eres) *temeroso de Dios y no has economizado á tu hijo, á tu único en atención á mí* ». Aquel momento debió ser terrible para Abrahán, pero no vacila, y extiende su mano al cuchillo, dispuesto á consumar la inmolación. Pero Dios que no quería tal cosa, se lo impide dándole voces y prohibiéndole descargar el golpe. Satisfecho con la disposición de su ánimo heroico, Dios acompaña la orden de suspender el golpe con aquella declaración tan honrosa para Abrahán: « ahora conozco que temes á Dios ». Claro es que el sentido de estas expresiones no es que hasta entonces Dios no conociera perfectamente las disposiciones de Abrahán, ó que necesitara de semejante prueba experimental: aquí como en otros muchos pasajes tenemos un antropopatismo, una acomodación de las afecciones divinas y su proceso al

que siguen en el hombre, á fin de manifestar que esta, entre todas las pruebas á que fué sometida la virtud de Abrahán, era la suprema en tiempo y en valor de suerte que bastaba á satisfacer colmadamente la curiosidad más exigente sobre las verdaderas disposiciones que abrigaba Abrahán con respecto á Dios. — El verbo חשך lo trasladamos por *economizar* (Vulg. non pepercisti); porque este concepto es el que mejor expresa la idea del texto. Se economiza, es decir, se resiste á desprenderse de un objeto cuando el afecto á él está muy arraigado: más á la letra podría trasladarse: « *no prohibiste tu hijo de mí* », no pusiste obstáculo á que yo lo tomara. — V. 13. « *Y levantó Abrahán sus ojos y vió y he aquí un carnero detrás, cogido por sus cuernos en la espesura, y fué Abrahán y cogió el carnero y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo* ». Tal fué el desenlace de todo el suceso. Bien podría ser que el carnero hubiera quedado extraviado de algun rebaño, ó también que la Providencia lo pusiera allí por otros medios: de todos modos su presencia allí en aquella coyuntura fué providencial para sustituir á Isaac. — V. 14. « *Y llamó Abrahán el nombre de aquel lugar: el Señor verá, que hoy se suele decir: en el monte verá el Señor* ». El texto masorético expresa el último miembro en nifal: « en el monte *será visto* el Señor »; pero S. Jerónimo leyó el texto en activa como nosotros lo hemos trasladado, y así debe ser, pues la forma pasiva no sería expresión fiel de las palabras é idea de Abrahán, quien evidentemente al ver el carnero suministrado providencialmente por Dios en sustitución de Isaac, repite con gratitud su respuesta al mismo en el v. 8, como diciendo en frases entrecortadas por la emoción: he aquí cumplido mi presentimiento: Dios se ha provisto de víctima! La lectura del texto masorético es sin duda una corrección del texto primitivo hecha por los rabinos para acomodar el tenor del mismo á su tradición sobre el origen Moria aplicado al monte del Templo. Pero lo desacertado del cambio es, como hemos indicado, evidente: porque no hay coherencia entre la idea expresada por Abrahán y la expresada por el adagio, que sin embargo deben ser idénticas.

Vv. 15-18. « *Y dió voces de nuevo el angel del Señor á*

Abrahán desde el cielo diciendo: ¡por mí mismo he jurado, palabra de Jehová!, que, por cuanto has hecho tal cosa y no has economizado tu hijo, el único tuyo; bendiciéndote te bendeciré, y multiplicando multiplicaré tu posteridad como estrellas del cielo y como la arena que hay sobre la orilla del mar, y tu posteridad poseerá la puerta de sus enemigos». Y se bendecirán en tu posteridad todas las gentes de la tierra porque escuchaste á mi voz». Como epílogo á la serie de las comunicaciones divinas con Abrahán, terminada felizmente la última y suprema de las pruebas á que Dios sometió su fe y obediencia, renuévale con juramento las promesas todas tan espléndidas que antes le había hecho. La fórmula del juramento es solemnísima: no teniendo Dios superior á sí, para jurar por él, jura por sí mismo, ratificando cuantas promesas le había hecho, cuantas prerogativas le había concedido. Cierto que en Dios no es necesario el juramento. por cuanto su simple palabra tiene desde luego toda la firmeza que puede tener y ofrece todas las garantías posibles de cumplimiento; pero este es también uno de tantos antropopatismos como Dios emplea en la Escritura para ofrecer al hombre todas aquellas garantías de firmeza y seguridad que éste suele desear de los demás hombres. Por eso también en el mismo tenor de las promesas emplea la forma enfática de agregar el gerundio de aseveración al enunciado de cada promesa. Poseer la puerta ó las puertas de los enemigos es triunfar de ellos haciendo que como á vencedor le abran sus ciudades. Así cierra Dios y echa el sello á la serie de revelaciones que desde su vocación había venido haciendo al Patriarca. En lo sucesivo, cesan las comunicaciones sobrenaturales y puede decirse que también la vida de Abrahán, sino es para tomar sus últimas disposiciones enterrando á Sara, proveyendo de mujer á Isaac y colocando á la prole de Cetura. — V. 19. « *Y volvió Abrahán á sus criados y levantáronse y marcharon juntos á Bersabée y habitó Abrahán en Bersabée* ». En toda la serie de la historia de Abrahán ha tenido cuidado el historiador de señalar las diversas mansiones que sucesivamente ha ido cambiando el Patriarca, resultando de aquí una excelente regla para el intérprete cuando inmediatamente no se des-

cubre el punto que á la sazon ocupaba Abrahán: la regla consiste en examinar cuál es el lugar último de que hace mención el texto, y ese lugar será el que á la sazón habita.

El episodio del sacrificio ofrece algunas oscuridades, que conviene disipar. Desde luego es un absurdo totalmente infundado y que hasta el mismo Wellhausen desecha como tal, la suposición de que el episodio nos ofrece una prueba de que entre los hebreos primitivos estuvieron en uso los sacrificios humanos (1). Con razón observa el autor citado que en ninguna sección de la historia bíblica aparece vestigio alguno de práctica tan inhumana. Si algunos ejemplos ocurren de ella en la historia de los Reyes, esa superstición monstruosa aparece allí como importación extranjera no como herencia de sus antepasados. Pero podría objetarse que el escritor, si bien no presenta á Jehová como deleitándose en los sacrificios humanos, pues el resultado hace ver que Dios no abrigó jamás la intención de que el sacrificio se consumara, no obstante parece aprobar *el derecho* de Jehová á exigir víctimas humanas, pues ensalza y hace á Dios ensalzar la pronta disposición de Abrahán para ejecutar una orden que creía séria y de real ejecución. Además el mismo Dios intima la orden como si en efecto quisiera la consumación del sacrificio ocultando sus verdaderos propósitos de detenerse en la simple intimación. ¿No parece semejante derecho en oposición con la bondad divina y con la promesa implícita de no procurar por sí y directamente la muerte de los vivientes por lo mismo que los ha llamados á la vida? Y siendo esto así, resulta que ni Dios podía intimar en aquella forma la órden, ni él y el escritor elogiar como heroica la conducta de Abrahán. Resulta igualmente que Abrahán, á quien el escritor se propone presentarnos como virtuoso y prudente, aparece supersticioso é imprudente al creer intimación divina lo que no podía ser sino sugestión de una fantasía desvariada.

Las consideraciones expuestas no dejan de hacer alguna impresión si solo se las mira superficialmente; pero una reflexión atenta desvanece la dificultad. Dios en efecto no se deleita ni quiere el sacrificio de víctimas humanas. Pero el no querer este obsequio no nace de que carezca de derecho á pedirlo, pues además de que como Señor de la creación puede sin injusticia destruir sus criaturas, existen otros títulos que legitiman ese derecho, como son la protestación de soberanía sobre vida y muerte en el Criador, y también la *expiación* por las culpas cometidas contra él por la humanidad. Ni la promesa implícita de no destruir directamente la vida que se contiene en la creación, es un obstáculo á aquel derecho: la promesa lleva envuelta la condición de no ser designado por Dios para la muerte protestatoria ó expiatoria por justa causa. La

(1) DILLMANN p. 290. Sin embargo, añade, en el mismo pasaje se descubre que esa práctica había desaparecido hacía largo tiempo, siendo sustituída por nociones más elevadas, pues al tiempo de escribirse este episodio, el escritor rechaza esta idea ya en Abrahán.

verdadera razón de no querer Dios víctimas humanas es la renuncia voluntaria á la reivindicación de su derecho por esa vía de ley ordinaria. Pero es tan cierto que el sacrificio de víctimas humanas no se opone á los atributos divinos y sobre todo cuando se trata de la expiación de culpas de la humanidad, que precisamente el artículo central de la religión cristiana es la redención de Cristo por su muerte expiatoria. Infiérese de aquí que Dios pudo en un caso dado demandar el sacrificio de una víctima humana y por lo mismo, que Abrahán no fué imprudente al tener por posible una intimación divina de ese género. Con respecto al hecho real y concreto de tal intimación, cierto que Abrahán no podía ser facil en admitirle; pero la intimación divina iba acompañada de una luz an viva que Abrahán no pudo dudar de su origen [1].

B) Notas genealógicas, 20-24

Vv. 20-22. « *Y aconteció después de todas estas cosas que fué anunciado á Abrahán diciendo: he aquí que Melca, también ella ha parido hijos á Nacor tu hermano: á Us su primogénito y á Buz, hermano suyo y á Kamuel padre de Arám: y á Kesed y á Hazo y á Faldas, y á Idlaf y á Batuel* ». La fisonomía de muchos de estos nombres no es hebrea, y solo Camuel, Batuel y Arám ofrecen analogía con la estructura usual en ese idioma. Bien es verdad que en los nombres aparecen anomalías bien extrañas que aconsejan la reserva en punto á fisonomía característica de tal ó tal idioma. — Vv. 23. 24. « *Y Batuel engendró á Rebeca. Estos ocho engendró Melca á Nacor, hermano de Abrahán. Y su concubina por nombre Reuma, también ella engendró á Tabah y á Gahám y á Tahas y á Maaca* ». Puede ser que el intento de Moisés al añadir este apéndice genealógico fuera informar á sus lectores sobre el origen genealógico de varios pueblos ó tribus secundarias y muy posteriores á las enumeradas en la Tabla etnográfica además del intento principal de señalar el parentesco de Rebeca con Abrahán; pero es muy dificil señalar los pueblos ó tribus que Moisés quiso designar. Desde luego el nombre Arám no designa á los sirios ó arameos que traen su origen de Arám hijo de Sem, y eran ya una nación formada cuando Abrahán se estableció en Palestina. Existía ya para esa fecha la

[1] Sto Tomás 2ª 2ªᵉ q. 64 a. 6 ad 1.

ciudad de Damasco. Buz parece ser el progenitor de una tribu de Arabia, á la cual pertenecía uno de los amigos de Job. Lo natural parece que si bien estos hijos de Melca dieron origen á nuevas tribus, las regiones que ocuparon cayeran cerca de la Mesopotamia donde se había establecido Nacor después de la salida de Abrahán para Palestina.

11. La muerte y enterramiento de Sara, 23, 1=20

El escritor sagrado del Génesis consagra un capítulo entero á la narración de la muerte y á la descripción del enterramiento de Sara: testimonio evidente de la veneración en que el pueblo hebreo tuvo siempre á la que compartió con Abrahán la prerogativa augusta de primeros progenitores de la estirpe escogida, aunque la principal razón que Moisés tuvo para insertar el documento fué contenerse en él los títulos de propiedad de la sepultura de los Patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob con Sara. La narración constituye una pieza excepcional por los caracteres de su estilo denunciando una remotísima antigüedad que indudablemente se remonta á la época misma del acontecimiento, ó cuando menos á edades muy próximas: no es posible explicar de otro modo los pormenores tan menudos que se relatan, y la inimitable al par que sencilla objectividad de sus formas. Por otro concepto es también de inestimable valor este episodio; en él poseemos un precioso documento sobre la exquisita urbanidad que caracterizaba á los personajes distinguidos en aquellas regiones. Moisés debió hallar este documento entre las memorias patriarcales y lo incorporó intacto á su historia. La muerte de Sara, como nos lo dice el v. 2 acaeció en la ciudad de Hebrón, á donde sin duda volvió Abrahán poco después del sacrificio de Isaac, pues á la muerte de su madre contaba Isaac no más de 37 años y no mucho antes debió tener lugar el suceso del cap. 22. El texto no expresa directamente esta vuelta de Abrahán á su antiguo y amado domicilio: tal vez le movieron á ello nuevas desavenencias con Abimelec, ó

sus súbditos, que miraban con cierta inquietud el poder de Abrahán.

Vv. 1. 2. « *Y fué la vida de Sara ciento veintisiete años, años de la vida de Sara. Y murió Sara en Kiriatarbe que es Hebrón, en la tierra de Canaán, y vino Abrahán á suspirar por Sara y á llorarla* ». La advertencia de que Hebrón está en el país de Canaán denuncia un autor que escribe fuera de Palestina; según eso, si el documento fué incorporado intacto á la historia que Moisés escribe, sería compuesto al principio de la permanencia de Israel en Egipto. Cuando dice que *vino* Abrahán á llorar por Sara, es decir, á celebrar sus funerales que ya de suyo significaban luto, pero que además en los orientales iban en efecto acompañados de grandes sollozos y llanto, no quiere expresar el escritor que Abrahán estuviera ausente: el *venir* ó se refiere á la traslación ó paso de su mansión al lugar de la sepultura conforme al estilo de los hebreos, que lloraban repetidas veces ante las tumbas de sus difuntos situadas á distancia de poblado, y también ante el mismo cadaver antes de la sepultura, pero expuesto en lugar apartado; ó significa sencillamente que Abrahán se aplicó á celebrar el funeral de su esposa empezando por llorar ante su cadaver. La razón de llamarse Hebrón por otro nombre Kiriat-Arbe la da el libro de Josué en el cap. 14, diciendo haberle recibido de *Arbe*, personaje muy distinguido entre los enacitas. El nombre de Kiriat-Arbe es anterior al de Hebrón, pero ambos son posteriores á la época de Abrahán; pues los enacitas expulsaron á los heteos que habitaban la ciudad en tiempo de aquel Patriarca. — Vv. 3. 4. « *Y levantóse Abrahán de junto á su difunto, y habló á los hijos de Het diciendo: yo soy peregrino y morador entre vosotros: concededme propiedad de sepultura junto á vosotros para que sepulte á mi difunto de ante mí* ». Sin duda el llanto delante del cadaver tenía lugar en la actitud de postración. Como la nueva instalación de Abrahán en Hebrón databa de fecha reciente, no había adquirido propiedad ninguna estable en aquel territorio: si en su estancia anterior poseyó alguna, habríase desposeído de ella vendiéndola al salir para Gerara con ánimo de no volver ya á aquel punto.

Habitaba entonces en Hebrón y sus cercanías una tribu hetea de las muchas que en los tiempos primitivos ocuparon la Siria y Palestina. No parece que los enacitas sean simplemente un grupo que formara parte de la raza hetea: los heteos eran de estatura corta, mientras los enacitas son descritos en los Números, el Deuteronomio y Josué como de talla gigantesca: de los documentos bíblicos se infiere haber sido dos razas distintas que ocuparon sucesivamente el mediodía de Palestina; primero los heteos y más tarde los enacitas [1]. Abrahán como peregrino en Hebrón carecía de propiedad inmueble y para sepultar á Sara necesitaba adquirir un campo. — *De ante mí*, es decir, quitándole de mi presencia. — Vv. 5. 6. « *Y respondieron los hijos de Het á Abrahán diciéndole: escúchanos, Señor; tú eres entre nosotros como un príncipe de Dios, entierra tu muerto en lo escogido de nuestros sepulcros: nadie de nosotros impedirá su sepulcro de tí para que entierres tu muerto* ». Los hijos de Het habitadores de Hebrón que hablan con Abrahán debían ser una corporación de notables de la tribu, como el Senado de la misma, pues tratan con Abrahán representando al pueblo. La respuesta que le dan es muy honorífica y llena de generosidad hacia el Patriarca: Abrahán puede sepultar á Sara en cualquiera de los mejores mausoléos de la ciudad; nadie tendrá dificultad en cederle un nicho para su difunto; porque reconocen todos en su persona no un nómada vulgar, sino un príncipe, un verdadero soberano y un varón justo, á quien se honrarán en ceder sus sepulturas. — Vv. 7-9. « *Y levantóse Abrahán y se postró ante el pueblo de la tierra, ante los hijos de Het y habló con ellos diciendo: si está con vuestro ánimo que yo entierre mi muerto de ante mí, escuchadme y abocáos en favor mio con Efrón, hijo de Zohar para que me conceda la cueva del du-*

(1) Los enacitas, de talla gigantesca, habitaban el distrito de Hebrón en la época del Éxodo. Como en tiempo de Abrahán los habitantes son llamados *heteos*, síguese ó que los enacitas son un grupo de heteos, ó una raza que expulsó á estos del país. Tres circunstancias hacen más plausible la segunda explicación: la diversidad de nombre, la diferencia de estatura, pues los monumentos pintan á los heteos como de estatura corta, y el cambio de nombre á Hebrón en tiempo de los enacitas.

plicado que posee, la que está en el extremo de su campo: darámela por su precio cumplido en medio de vosotros para propiedad de sepultura. La expresión: אם יש את־נפשיכם hemos trasladado por: *si está en ó con vuestro ánimo,* porque este es el valor literal de la fórmula que equivale á esta: *si tenéis en vuestro ánimo.* Aquella otra: *en medio de vosotros* es sinónima de: *siendo vosotros testigos.* La entrevista se celebraba como se ve por el v. 10 estando sentados los conferenciantes; pero al escuchar Abrahán la respuesta tan cortés del senado levantóse de su asiento é hizo una profunda reverencia en señal de gratitud; y aprovechándose de las excelentes disposiciones del pueblo escogió un mausoléo, en el cual había ya pensado sin duda. Era este una cueva ó cavidad espaciosa, á lo que parece, natural, aunque perfeccionada por el arte y que constaba de dos apartados. El mausoléo destinado sin duda por Efrón á sepultura de su familia, ocupaba el extremo de un predio rústico cuyo propietario Efrón se hallaba presente á la junta y era, á lo que parece, desconocido de Abrahán.

El texto original expresa en esta forma la demanda de Abrahán á los senadores para que tuvieran á bien avistarse con Efrón: *tropezáosme, hacéosme encontradizos con Efrón.* Abrahán sin embargo rehusa recibir la cueva como regalo y quiere dar su precio cumplido. Ya vimos en el capítulo 14 el cuidado del Patriarca en no ser deudor á nadie de favores que pudieran ó rebajar su honor, ó comprometer su indepedencia: por eso aunque los heteos estaban dispuestos á regalarle un sepulcro, él no lo acepta sino por su justo precio y en presencia de los senadores como testigos del contrato.

מערת המכפלה hemos trasladado: la cueva *del duplicado* מכפלה en efecto, sustantivo derivado del verbo כפל = duplicavit, significa *duplicado,* doble división. Occurre la voz en Gén. 23, 9. 17. 19; 25, 9; 49, 30; 50, 13; y de los dos últimos pasajes sobre todo se infiere que el nombre se aplicaba á un predio de Efrón, por contener en su área una cueva ó cavidad de dos compartimientos. Por esa razón á veces se da al campo el nombre de *campo de la Macpela,* á veces simplemente el de *Macpela.* Pero la cavidad misma ó cueva es aquí (v. 9) designada con toda propiedad con la denominación de *cueva de la Macpela,* ó como traslada la Vulgata: *spelunca duplex,* spelunca duplicis cavitatis. Las cavidades que se dicen

haber sido en número de *dos,* no son simplemente *dos nichos,* sino dos espacios en cada uno de los cuales había espacio para varios cadáveres. El primero, al menos de los Patriarcas ó personajes progenitores del pueblo hebreo que penetró en aquel recinto fué el de Sara: siguióle el de Abrahán é igualmente los de Isaac (49, 31), Jacob, Lía.

Vv. 10-11. « *Y Efrón estaba sentado entre los hijos de Het. Y respondió Efrón el heteo á Abrahán oyéndolo los hijos de Het, ante todos los que entraban la puerta de la ciudad diciendo: no, señor! óyeme: el campo te lo doy; y la cueva que está en él te la regalo: en presencia de los hijos de mi pueblo lo entrego á tí: entierra tu muerto* ». Las reuniones para deliberar sobre asuntos ó para cerrar contratos celebrábanse á las puertas de las ciudades y á cielo raso ante el público. No se dice que Efrón se postrara ni se levantara de su asiento: el haberlo hecho así Abrahán debió ser ó por su exquisita finura, ó por ser esa la etiqueta cuando un forastero recibía las muestras de deferencia que la asamblea le tributó. Pero sí emplea Efrón y emplean todos los interlocutores al tomar la palabra, la fórmula introductoria *óyeme* ú *oidme* que equivaldría á nuestro: *pido la palabra* ó: *con permiso.* Efrón se muestra muy caballero pues además de añadir á la cueva el campo contiguo, ni por una ni por otro quiere precio ninguno. — Vv. 12. 13. « *Y postróse Abrahán ante el pueblo de la tierra; y dijo á Efron oyéndolo el pueblo de la tierra, diciendo: de ningun modo! si tú, ojalá! me escuchas, daré el precio del campo: tóma* (lo) *de mí, y enterraré allí mi muerto* ». Abrahán rehusa cortésmente la oferta de Efrón y le suplica por favor reciba de su mano el precio. — Vv. 14. 15. « *Y respondió Efrón á Abrahán diciéndole: Señor mío, escúchame: la tierra* (es) *cuatro cientos siclos de plata entre mí y entre tí:* (pero) *qué* (monta) *eso? entierra tu muerto* ». Efrón responde empleando una fórmula usual también entre nosotros. El comprador pregunta: cuánto *es* el caballo ó el libro? Y responde el vendedor: *es* tanto. El siclo de plata ó comun equivalía próximamente á tres pesetas. La partícula: *entre mí y entre tí,* debe juntarse con lo que precede, como lo hemos hecho en la versión y lo hace S. Jerónimo en la Vulgata, no como alguno quieren: « entre mí y entre tí que es esto? » es decir, para amigos ó para ricos como

tú y yo ¿qué representa esa cantidad? Dada la caballerosidad de Abrahán y Efron no hubiera sido delicada tal reflexión, pues daría á entender que el regalarlo Efrón era porque el valor era corto, pero que no sería así en caso contrario. — V. 16. « *Y oyó Abrahán á Efrón, y pesó Abrahán á Efrón la plata que había dicho oyéndolo los hijos de Het, cuatrocientos siclos de plata que corre entre comerciantes* ». Apenas escuchó Abrahán de los labios de Efrón el precio de la finca, pesó inmediatamente la cantidad y la entregó á Efrón, quedando consumado el contrato. Moisés ó el primer redactor del documento no se contentó con decir simplemente que Abrahán satisfizo el precio de contado, sino añadió que lo hizo en moneda legítima, en moneda de circulación en el comercio, consignando el título de adquisición del sepulcro por parte de Abrahán. No debe extrañar la exactitud y hasta escrupulosidad con que procede el autor del documento, ni la diligencia con que lo incorpora intacto Moisés en su historia: para la familia patriarcal y para todo el pueblo de Israel era este documento de inestimable valor por constar en él del contrato por el que Abrahán había adquirido para su familia el mausoléo de Hebrón. Abrahán no cuenta sino pesa la moneda; pues en los tiempos primitivos se pesaba en efecto: el siclo equivalía en peso á unos 16 gramos. Por eso también la unidad de moneda se llamaba siclo = שקל es decir, *peso*; como nosotros llamamos *metro* á la unidad de medida: el siclo era el *peso* por antonomasia como el metro es la *medida* por excelencia. — Vv. 17. 18. « *Y quedó en pié el campo de Efrón que estaba en la Macpela, el que* (cae) *en frente de Mamré; el campo y la cueva que* (hay) *en él con todos los árboles del campo, en todo su término al rededor en posesión para Abrahán á vista de los hijos de Het entre todos los que entraban las puertas de la ciudad* ». En virtud del contrato que precede, quedó firme la posesión de campo y cueva, con todo el arbolado que el campo sustentaba en toda su extensión: todo este conjunto pasó á ser propriedad de Abrahán. También entonces, como ahora sabían los hombres distinguir entre el suelo y lo que el suelo lleva sobre sí; y para evitar todo equívoco y todo subterfugio ó pretensión injustificada á que-

rer mezclarse ó tener alguna parte en la propriedad ó usufructo del conjunto y sus partes, del fundo y sus adherentes; consigna el escritor con toda puntualidad la extensión precisa del dominio de Abrahán sobre el predio. Desde el primer momento en que fué colocada allí Sara, y todavía más en adelante cuando la Macpela recibió los restos de los Patriarcas, fué aquel campo un objeto sacrosanto y de grande veneración para Israel, y se puso exquisito empeño en que nadie ni nada lo profanara. El escritor tiene también cuidado de señalar la orientación del paraje: cae en frente del encinar de Mamré. — Vv. 19. 20. « *Y después de esto enterró Abrahán á Sara su mujer en la cueva del campo de la Macpela en frente de Mamré que es Hebrón en la tierra de Canaán. Y quedó firme el campo y la cueva que* (hay) *en él para Abrahán, como propiedad de sepultura, de parte de los hijos de Het* ». Consumado el contrato y adquirida la propiedad, procedió Abrahán á la deposición de Sara en la cueva. El verso último es la cláusula que resume el capítulo.

Segun Knobel á quien copia y sigue Dillmann [1], el relato del cap. 23 solo es histórico en el fondo: Abrahán adquirió por justo precio de los habitantes de Hebrón la cueva llamada Macpela para mausoléo de familia: las particularidades de la narración representan una *libre ampliación* del autor. Knobel y Dillmann se dispensan de toda clase de pruebas. No se descubre por qué la pieza no pueda representar una historia fiel del contrato. Las fórmulas que emplean los contrayentes, ya mientras el cortés altercado sobre el ofrecimiento y aceptación gratuita del predio, ya cuando ajustan por fin el trato de compra-venta, nada ofrecen que no sea sumamente natural; además el patrón, por decirlo así, al que se ajusta el conjunto, es perfectamente semejante á los ejemplos que nos ofrecen por centenares los nuevos documentos cuneiformes. Únicamente consiste la diferencia en que, mientras en estos últimos solo se consignan sumariamente los resultados [2], poco más ó menos como se hace entre nosotros, el autor del Génesis presenta ante nuestra vista la escena misma. Pero la razón de la diferencia es obvia: los documentos no son una *historia*, sino una pieza jurídica para justificación del interesado; el relato del Génesis es una verdadera *historia* del suceso. La razón de consignarlo en esta forma es la que ya indicamos: la familia patriarcal primero y el pueblo israelita después quisieron poseer una relación histórica auténtica del suceso por su importancia para la historia de Israel.

[1] Pp. 296. 297.

[2] Véase por ej. *Zeitschrift für Assiriologie*, 1911, en cuyo volumen ocurren varios ejemplos.

12. El matrimonio de Isaac, 24, 1-67

El episodio del capítulo 24 tiene mucha semejanza con el que precede y representa como él un documento de los archivos patriarcales. Así como el del capítulo 23 consigna el contrato de Abrahán con Efrón para la compra de la Macpela, así el presente contiene una relación de las negociaciones para estipular el matrimonio de Isaac. La importancia del primero proviene de contener los títulos de propiedad de la tumba de los Patriarcas; la del segundo de consignar las estipulaciones matrimoniales y el casamiento de Isaac. Ambos eran dignos de ser guardados con diligencia y transmitidos al pueblo de Israel, aquel como título posesorio de los sepulcros, este como nueva ejecutoria de la nobleza del pueblo por descender de sangre patriarcal por ambas líneas paterna y materna. No faltará quien extrañe y lea con sonrisa tal vez el nombre de archivos patriarcales; pero es indudable que uno y otro documento datan de la época misma de los acontecimientos, y por otra parte no era facil que sobre todo el segundo se conservara por sola tradición oral. Por lo que hace á la naturaleza misma de ambos documentos no se ve por qué no pudieron ser escritos antes de Moisés: si los críticos y arqueólogos no tienen dificultad en admitir la autenticidad de documentos parecidos de igual antigüedad en Egipto y en Asiria ¿por qué la han de tener cuando se trata de documentos bíblicos? ¿Acaso por ser bíblicos? Abrahán aparece en toda la serie de su historia como un verdadero soberano: ¿por qué no podría hacer consignar por escrito los sucesos de importancia de su vida para guardarlos y trasmitirlos á sus descendientes? El estilo es distinto en los dos documentos, porque el argumento que tratan es muy distinto; pero no hay dificultad hasta en que fueran redactados por la misma pluma: el escritor se limitó en ambos casos á trasladar fielmente al pergamino uno y otro suceso tal cual había acaecido.

Un punto queda envuelto en alguna oscuridad en la narración del cap. 24, y es el lugar de habitación de Abrahán y sus relaciones con

Isaac. El cap. 23 nos ha presentado al anciano Patriarca en Hebrón haciendo los funerales de Sara y sepultándola en la cueva Macpela: de Isaac nada se dice en aquel capítulo. ¿Continuó Abrahán en Hebrón ó Mamré despues de este suceso, ó regresó á Bersabée? La narración del cap. 24 empieza introduciendo en escena á solo Abrahán con su mayordomo sin declarar el punto donde habita; y se termina con el regreso de Eliezer no á Abrahán sino á Isaac, el cual mora no en Hebrón ó Mamré, sino en Ber-el-rohi en las cercanías de Bersabée, y segun todas las apariencias, separado de Abrahán. Otra circunstancia confirma esta conclusión, y es que en el discurso del capítulo (v. 36) Eliezer dice que Abrahán *ha entregado ya* á Isaac ó puesto en sus manos la herencia; de donde parece inferirse que Isaac había establecido ya su casa propia, y que Abrahán vivía como retirado, no con separación completa de Isaac, pero si á alguna distancia de él. Lo más probable parece ser que en efecto Abrahán vivía en Hebrón é Isaac en Bersabée, y que Eliezer de vuelta de Mesopotamia, aunque pasó naturalmente por casa de Abrahán para darle cuenta del resultado de su viaje, lo terminó en Bersabée como se expresa en el texto. Pero esta omisión no es motivo para suponer doble relato ó fuente [1]: la narración presenta la unidad y enlace más perfectos; y por otra parte omisiones análogas ocurren con frecuencia en la historia biblica. El capítulo consta de tres miembros: juramento y viaje de Eliezer 1-11: Eliezer en Mesopotamia y negociación de la boda 12-53; regreso de Eliezer y desposorios de Isaac 54-67.

A) **El juramento y el viaje de Eliezer, 1-11**

Vv. 1-4. « *Y Abrahán envejeció entrando en días, y Jehová había bendecido á Abrahán en todo. Y dijo Abrahán á su servidor, el más antiguo de su casa, el que mandaba en toda su hacienda: pon, te ruego, tu mano bajo mi muslo, y júrame por Jehová, Dios de los cielos y Dios de la tierra que no tomarás mujer para mi hijo de las hijas del cananeo en cuyo medio habito yo; sino que irás á mi tierra y á mi parentela y tomarás mujer para mi hijo, para Isaac* ». Contaba á la sazón el Patriarca Abrahán 140 años, pues Isaac era de 40 cuando efectuó su enlace con Rebeca (25, 20); y sintiéndose ya de edad avanzada, y quizá fatigado por sus peregrinaciones creyó debía pensar en colocar á su hijo, quien de su parte, por su caracter apacible, tal vez algo tímido, y por el respeto á su padre, no se lee manifestara su voluntad en este punto, remitiéndose enteramente

(1) Dillmann, p. 300.

á las disposiciones de Abrahán. Llamó, pues, este á su mayordomo que debía ser el mismo Eliezer del cap. 15 porque la narración le presenta como el *anciano* entre los servidores del Patriarca, aunque calle su nombre; y con toda solemnidad le hizo jurar que buscaría mujer para su hijo entre las doncellas de su parentela en Charán. La ceremonia del juramento es curiosa; el mayordomo acompaña la invocación del nombre divino con la aplicación de su mano á la parte inferior del muslo de Abrahán. La razón de la ceremonia está en que ese miembro era considerado como parte integrante de la región ú órganos de la generación; y aplicar la mano á esa región equivalía á conjurar é invocar como custodios ó vengadores del juramento á todos los descendientes de aquel á quien se hacía la promesa. Pero el principal elemento era la invocación de Dios como testigo. El empeño de Abrahán en que su hijo no tomara por mujer á una cananea, no obedecía solo á la costumbre general en los pueblos orientales de no mezclarse con otras tribus ó razas, sino reconocía por causa la corrupción de costumbres y la impiedad que reinaba en Canaán, ademas del interés natural en conservar pura la raza patriarcal. Abrahán llama aquí su casa y el lugar de su parentela á la Mesopotamia y región de Charán, de donde infiere Dillmann, como ya vimos, insistiendo en el significado de la voz מולדת = *lugar del nacimiento*, ó *patria*, que Abrahán no procedía de Caldea, sino de Mesopotamia. Pero en su lugar vimos no poder admitirse tal explicación; y la causa de dar aquí los nombres dichos á Charán y la Mesopotamia es porque al presente, solo en este última región quedaban miembros de la familia de Abrahán ó Taré. En efecto, Harán murió en Caldea antes de la vocación de su hermano: Lot su sobrino, é hijo, á lo que parece, único de Harán, acompañó á su tío y abuelo; y Nacor, que por entonces se quedó en Caldea, más adelante pasó á Mesopotamia á recoger la herencia de Taré. La voz מולדת no significa solo lugar de nacimiento ó patria, sino también, y principalmente, *parentela:* y ésta puede cambiar de domicilio.

V. 5. « *Y díjole su criado: ¿y si la mujer no quisiere venir tras de mí á esta tierra, habré de restituir á tu hijo*

á la tierra de donde tu saliste? » La observación del mayordomo es prudente: Abrahán tiene empeño decidido en que Isaac de ningun modo tome por mujer una cananea, sino una de la estirpe patriarcal; pero ¿y si la doncella no quisiera salir de su país, habrá de volver Isaac allá para enlazarse con ella? Vv. 6-8. « *Y Abrahán le dijó: ¡guárdate de restituir allá á mi hijo! El Señor Dios de los cielos que me tomó de la casa de mi padre y de la tierra de mi nacimiento y me habló y me juró diciendo: á tu posteridad he de dar esta tierra, ése enviará su ángel delante de tí y tomará de allí mujer para mi hijo. Y si no quisiere la mujer venir tras de tí, serás libre de esta mi adjuración: solamente no vuelvas allá á mi hijo* ». Tanto en la pregunta de Eliezer como en la respuesta de Abrahán se descubre que Eliezer debía ejercer grande influencia sobre Isaac; y se concibe, porque aparte lo que hemos dicho del caracter del mancebo, cuando éste nació, halló ya á Eliezer de administrador de todos los bienes y dependencias de su padre desde hacía lo menos veinte años; y la continuación en su oficio hasta los últimos días de Abrahán prueba la grande capacidad del mayordomo y su fidelidad y honradez. La promesa y juramento que menciona Abrahán despues de la vocación, y el demostrativo *ésta* indican se trata de las comunicaciones que el Patriarca tuvo de Dios ya en Canaán. Lo que Abrahán se promete de la protección divina en el asunto expresa una esperanza, no un vaticinio cierto, como lo demuestra la cláusula siguiente. — Vv. 9-10. « *Y puso el criado su mano bajo el muslo de Abrahán su señor y le juró sobre el asunto dicho* ». זה no significa solo *este*, sino tiene también la fuerza equivalente á nuestras fórmulas: dicho, mencionado, de que ya se habló etc. Otro ejemplo de este significado hallamos en 1 Sam. 17, 12. Vv. 10. 11. « *Y tomó el criado diez camellos de los camellos de su amo, pues todos los bienes de su señor estaban en su mano, y levantóse y marchó á Arám entre ríos á la ciudad de Nacor. E hizo reposar á sus camellos fuera de la ciudad junto á un pozo de agua, á hora del crepúsculo, á tiempo de salir las aguadoras* ». Aunque no se hace mención de otros enviados que de Eliezer, no iba solo: acompañábanle otros

aunque no se dice su número (vv. 23. 54. 59). La cláusula de que todos los bienes de Abrahán estaban en manos de Eliezer da la razón de haber tomado los diez camellos cargados de alhajas y objetos preciosos como luego verémos, y quiere dar á entender que todo esto lo hizo á discreción propia. No dejan de sorprender á primera vista esas ilimitadas facultades en un mayordomo; pero hemos de observar que el señor de aquella hacienda era ya para entonces, según consta del v. 36 y del 66 Isaac, cuyo caracter y relaciones con Eliezer quedan explicadas. Mesopotamia es llamada en el texto Aram Naharaïm es decir Arám de los dos ríos ó entre ríos, de suerte que la voz griega, de la que son trasmisión intacta la latina y española, no es á su vez sino expresión de la hebrea. Llegado Eliezer á Charán, *hizo doblar las rodillas*, es decir, reposar en tierra á los camellos, que en esa forma toman su descanso. Situóse fuera de la ciudad, al lado del abrevadero, en sazón que se ponía el sol y las jóvenes de la población salían á tomar agua. Hasta aquella hora, los pozos estaban cerrados, y cuando se habían reunido todos los rebaños, abríase la boca del pozo y las muchachas tomaban agua para sus casas mientras los pastores, ó también las jóvenes llenaban las canales contiguas para que de ellas bebiese el ganado. Por eso Eliezer se ve precisado á esperar, y á pedir de beber á las muchachas que se acercan al pozo.

B) **Eliezer en Mesopotamia, 12-53**

V. 12. « *Y dijo: Jehová, Dios de mi Señor Abrahán, sal te ruego á mi encuentro hoy y haz misericordia con mi siervo Abrahán. He aquí que yo estoy de pie junto á la fuente del agua y las hijas de los hombres de la ciudad van á salir á tomar agua. La doncella, pues, á la cual yo dijere: inclina, te ruego, tu cántaro para que beba, y respondiere: bebe, y también abrevaré á tus camellos; á ésa has designado para tu siervo, para Isaac; y en eso conoceré que has hecho misericordia con mi amo* ». Eliezer se encuentra á las puertas de Charán, y no sabiendo qué camino tomar en una población desconocida, recurre á Dios proponiéndole una señal

de su providencia que le sirva para conocer su voluntad en el asunto para que había venido. No es supersticioso ni imprudente este proceder: el mayordomo no interpone sus merecimientos ni su dignidad, sino los merecimientos y la dignidad de su señor cuyo valimiento con Dios le era bien conocido: ¿no podía suponer fundadamente que como la Providencia divina había guiado por medios tan extraordinarios y sobrenaturales su vida toda, así guiaría también el casamiento de su hijo? Además, el criado tampoco propone este medio como absolutamente cierto é infalible: el v. 21 nos le presenta deliberando y reflexionando sobre si Dios habría efectivamente « hecho próspero » su viaje después que se cumple en Rebeca la señal que había propuesto. Más tarde y llevado á casa de Batuel tampoco procede como quien tiene ya por indudable la conclusión del asunto, sino que pone los medios prudentes para proseguirlo y terminarlo. La propuesta, segun eso, no tiene otro valor que el de una señal para tomar un buen principio con la confianza de que le ha de conducir á término feliz. Por lo demás, que en la oración y propuesta del criado intervenía un impulso divino y providencial lo manifiesta la serie del texto. — Vv. 15. 16. « *Y aconteció que no había él todavía cesado de hablar cuando he aquí que salía Rebeca, la que había sido engendrada á Batuel hijo de Melca mujer de Nacor, hermano de Abrahán, y su cántaro sobre su hombro. Y la muchacha* (era) *buena de parecer en gran manera, virgen, y no la había conocido varón: y bajó á la fuente, y llenó su cántaro y subía* ». El enlace inmediato entre la oración del mayordomo y el cumplimiento de la condición en Rebeca es una prueba de la aprobación divina que ha obtenido su propuesta. Para dar á conocer á Rebeca el escritor dice que es aquella de que habló en 22, 20-23; y la describe « de buen parecer en alto grado, y llevando al hombro su cántaro ». Rebeca, aunque de familia principal, iba por agua segun la costumbre del país, y como mas tarde Raquel, pastoreaba sus ovejas. — Vv. 17-19. « *Y corrió el criado á su encuentro y dijo: déjame, te ruego, sorber un poco de agua de tu cántaro. Y respondió: bebe, señor mío; y apresuróse á bajar su cántaro sobre su mano y darle de beber. Y terminó de darle de*

beber y dijo: también para tus camellos sacaré hasta que acaban de beber ». Rebeca había pasado por delante de Eliezer, que con sus camellos estaba en lo alto de la hondonada en cuyo fondo se hallaba la fuente; y después de tomar agua volvía por el mismo camino hacia arriba de frente al criado, cuando éste le salió al encuentro pidiéndole modestamente un *sorbo* (גמא = sorber) de agua, que Rebeca se apresura á ofrecerle bajando con presteza el cántaro del hombro á la mano. Terminado que hubo de beber el mayordomo, apréstase Rebeca á abrevar los camellos. — V. 20. « *Y se apresuró á vaciar su cántaro al abrevadero, y corrió de nuevo al pozo para sacar agua y sacó para todos sus camellos* ». Los abrevaderos eran canales contiguos á la fuente ó manantial, y que se llenaban cuando había de beber el ganado. cerrándose luego de la hora el brocal para economizar el agua.

V. 21. « *Y el hombre estaba contemplando á ella, guardando silencio por conocer si había Jehová hecho próspero su viaje ó no* ». Mientras Rebeca estaba ocupada en llenar una y otra vez las canales y abrevar los camellos, Eliezer que veía cumplida en la muchacha la propuesta que había hecho á Dios, reflexionaba en silencio y contemplando á la jóven, si el Señor habría dado feliz resultado al asunto de su viaje; es decir, si sería aquella la destinada para mujer de Isaac. No se decide desde luego á dar por terminada y segura su gestión: á pesar de ver realizada la señal, no la tiene ya por indudable, aunque sí por probable y como un buen indicio: la serie de los sucesos acabará de declararla. — Vv. 22-25. « *Y aconteció que como acabaron los camellos de beber, tomó el hombre un anillo de oro que pesaba medio siclo y dos pulseras para las manos de ella de diez siclos de oro. Y la dijo: ¿de quién eres hija tú? indícamelo, te ruego: ¿hay en casa de tu padre lugar para nosotros para pernoctar? Y respondióle: yo soy hija de Batuel, hijo de Melca la cual le parió para Nacór. Y añadióle: en nuestra casa hay paja y pábulo en abundancia y también lugar para pernoctar* ». La entrega del anillo y las pulseras se pone aquí antes de las declaraciones de Rebeca, de donde parecería inferirse que aquellos presentes se los da Eliezer á la jóven aunque des-

conocida, solo por haberle dado da beber y abrevado los camellos, lo que á la verdad sería una esplendidez sobrado extraordinaria. Pero el v. 47 restablece el orden de los hechos poniendo primero las declaraciones. No es creible que Eliezer cambie intencionadamente el orden verdadero para dar á entender que aquellos regalos se los había hecho en atención á su acción y así ganarse la voluntad de la familia; es mucho mas sencillo admitir en el v. 21 una prolepsis facilmente explicable, pues el historiador sabe ya el desenlace, y desde el momento en que presenta en escena á la jóven, ésta es para él Rebeca, la destinada á Isaac. En cuanto á la respuesta de Rebeca, llama la atención que sigue el mismo orden que el v. 15 y 22, 20-23, haciendo mención expresa de su abuela Melca y abuelo Nacor, mientras omite absolutamente el nombre de su madre, con visible alusión á 11, 27-30. ¿Es probable que Rebeca mencionara á otro que á su padre, ó á lo más, también á su madre? Lo probable es que en efecto así respondió Rebeca; pero haciéndole Eliezer nuevas preguntas sobre progenitores mas antiguos, habló de su abuelo y abuela; pero Moisés que solo trataba de hacer ver que Rebeca era la misma que la de 22, 20-23, compendió las respuestas dando el resultado final de ellas. Por lo que hace á los regalos, no representan ya arras como á novia, pero tampoco una simple gratificación por el favor del agua; sino presentes que en nombre de su amo hace á un miembro de su familia. — Vv. 26-27. « *É inclinóse el criado y adoró al Señor, diciendo: Bendito el Señor Dios de mi amo Abrahán que no dejó su misericordia y su verdad de con mi señor: yo en el camino, me condujo el Señor á la casa del hermano de mi señor* ». Como se ve, el encuentro de Rebeca es para el criado no el término, pero sí el principio de un feliz desenlace para su encargo. — Vv. 28-31. « *Y fué corriendo la muchacha y dió aviso á la casa de su madre de conformidad con aquellos hechos. Y Rebeca tenía un hermano por nombre Labán: y corrió Labán al hombre qne estaba fuera junto á la fuente. Y sucedió que al ver el anillo y las pulseras, sobre las manos de su hermana, y como él oyó las palabras de Rebeca su hermana diciendo: esto me habló el hombre, fuése para el hombre y he aquí que*

estaba de pie junto á los camellos al lado de la fuente y dijo: entra, bendito del Señor: ¿por qué has de estar en pie fuera? Porque yo he inspeccionado la casa y un lugar para los camellos ». El último inciso del v. 29 enuncia lo que luego explana el 30. Ya entra en escena Labán, á quien verémos desempeñar un papel tan principal como Batuel en el casamiento de Rebeca. También en esta descripción hay un hysteron-proteron; pues primero fué ver la joyas de su hermana que correr al varón forastero.

Vv. 32-33. « *É introdujo al hombre á casa, y desaparejó los camellos y dió paja y pienso á los camellos y agua para lavar los pies de él, y los pies de los hombres que* (estaban) *con él. Y se puso ante él de comer, y dijo: no comeré hasta haber hablado mis palabras. Y se le dijo: habla* ». En lugar de יבוא debe leerse יבא pues el sujeto de todos los miembros que siguen es Labán. — Vv. 35-49. Los versos 35-49 contienen el discurso de Eliezer ante la familia de Rebeca, reducido á referir la historia de todo lo que precede en este capítulo: la proposición de Abrahán, el juramento del criado, su viaje y llegada á Charán; la oración que hizo á Dios con la llegada de Rebeca y el diálogo entre ambos antes y después de haber la joven dado de beber al criado y á los camellos; por fin el desenlace de esa parte del episodio con el regalo de las joyas y su applicación á la nariz y muñecas de Rebeca.

Merece notarse primeramente el v. 43 donde aparece el término עלמה aplicado á Rebeca después que en el v. 16 se ha dicho de ella que era *virgen é intacta*. Antes de haberse expresado su cualidad de virgen el texto la llama simplemente נערה es decir, joven: pero después, no se le da este nombre sino él de עלמה, señal manifiesta de que esta última voz, á diferencia de la primera incluye la noción de virginidad. Era natural que Eliezer, urbano y respetuoso, é interesado además en hacerse grato á la familia, empleara ante los padres y hermanos de Rebeca expresiones honoríficas para designar á la joven. Esta observación es de grande importancia para el célebre vaticinio de Isaías 7, 14. — El v. 47 coloca en su verdadero orden el diálogo sobre la genealogía de Rebeca y la entrega de las joyas, haciendo ver que ésta fué posterior. También pone de manifiesto este verso el verdadero significado y aplicación del נזם y de los צמדים: Eliezer dice que aplicó el primero á la *nariz* de Rebeca, y los segundo á sus muñecas: segun eso el נזם era un anillo que á modo de pendiente se aplicaba á un lado de las narices; y los צמדים son pulseras.

El v. 49 nos muestra una construcción notable del sustantivo יֵשׁ. Dice Eliezer á los padres de Rebeca: אִם יֶשְׁכֶם עֹשִׂים si vosotros sois obradores, *si vosotros haceis misericordia y verdad con mi Señor, indicádmelo: y si no, hacédmelo saber y me volveré hacia derecha ó izquierda.*

Vv. 50. 51. « *Y respondió Labán y Batuel y dijeron: del Señor ha salido el suceso: no podrémos hablarte mal ni bien. He aquí á Rebeca en tu presencia: toma* (la) *y marcha, y sea mujer para el hijo de tu señor como lo ha pronunciado el Señor* ». Labán y Batuel reconocen por el relato de Eliezer que la mano de la Providencia ha conducido el caso, y que ellos no pueden hacer otra cosa más que acatar sus designios concediendo á Rebeca. Cuando dicen á Eliezer: « no podrémos responderte mal ni bien: he aquí á Rebeca en tu presencia », no quieren decir que no les toca á ellos resolver el caso, que eso toca á Rebeca á quien se remiten; sino lo que dicen es que siendo el caso disposición de Dios, no cabe respuesta ninguna en sentido afirmativo ó negativo: el caso no admite deliberación. Por eso tampoco le dicen que pregunte á Rebeca, sino que allí está para que la tome y se la lleve consigo, porque presuponen como cierto que ella también ha visto la voluntad de Dios. Labán á pesar de ser hijo de Batuel toma parte en el asunto al igual con su padre y hasta le antepone á él nuestro historiador. ¿Cuál podrá ser la causa? ¿Inferirémos con Dillmann (p. 305) que en la redacción primitiva debió preceder Batuel? No: la razón de intervenir puede ser la poligamia que á los hermanos uterinos daba intervención en los asuntos de sus hermanos porque el padre podía dejarse llevar de influencias de otra rival: y la de nombrársele el primero y en general de dársele tanta parte en el asunto mientras Batuel apenas aparece, ha de buscarse en la historia posterior. Moisés quiere ya desde ahora mostrar el caracter de Labán, dominante y amigo de meterse en todo. — Vv. 52. 53. « *Y fué así que como oyó el criado de Abrahán las palabras de ellos adoró al Señor postrándose en tierra. Y sacó el criado objetos de plata y objetos de oro y trajes y dió* (los) *á Rebeca: y dió regalos preciosos á su hermano y á su madre* ». Eliezer tenía el consentimiento de Batuel y Labán, y así quedaba felizmente resuelto el dificil encargo que ha-

bía recibido de su amo. Gozoso, pues, da ante todo gracias á Dios, entrega luego á Rebeca regalos y arras de novia, haciendo por fin igualmente presentes proporcionados á Labán y su madre.

C) **El regreso de Eliezer y los desposorios de Isaac, 54-67**

Vv. 54-56. « *Y comieron y bebieron él y los hombres que* (estaban) *con él, y pernoctaron: y levantáronse de mañana, y dijo: despachadme á mi señor. Y dijo el hermano y la madre de ella: quédese la muchacha con nosotros días ó una decena; despues marchará. Y díjoles: no me hagais tardar siendo así que el Señor ha hecho próspero mi viaje: despachadme para mi amo* ». El hermano y la madre de Rebeca emplean un modo de hablar algo extraño para nosotros. El sentido es: quédese Rebeca entre nosotros (algunos) días ó (hasta) una decena (de ellos). Los primeros días son menos de diez; el segundo extremo de la disyuntiva se expresa por el término *una decena*, porque indudablemente se usaba entonces este término como se dice entre nosotros *una quincena*. El razonamiento y los diálogos que preceden, con los regalos tuvieron lugar antes de que Eliezer gustara bocado: una vez que obtuvo el consentimiento, aceptólo haciendo en confirmación los regalos de boda tanto á Rebeca como á su familia; y solo cuando hubo dado fin á su misión, se acercó á la mesa para tomar alimento. Pasada la noche, Eliezer solicita de sus huéspedes ponerse inmediatamente en camino para volverse á su amo llevando consigo á la prometida de Isaac. A la verdad es admirable y digna de todo encomio la increíble diligencia de Eliezer. Después de un camino tan largo y no poco penoso desde Hebrón y Bersabée hasta Charán, en primer lugar no quiere esperar ni una noche siquiera para proponer su encargo; y expuesto este y despachado con felicidad, tampoco logran hacerle detenerse sino aquella noche: no permaneció Eliezer en Charán sino de crepúsculo á crepúsculo corriendo immediatamente á dar parte á Abrahán de la feliz expedición de negocio tan importante. Los padres y hermano de Rebeca no solicitan sino una breve detención, pero él la rehusa. — Vv. 57. 58. « *Y*

dijeron: llamemos á la muchacha y consultemos su boca. Y llamaron á Rebeca y le dijeron: ¿irás con el hombre este? y respondió: iré ». Rebeca se muestra dispuesta á partir al momento. — Vv. 59. 60. « *Y despidieron á Rebeca su hermana y á su aya, y al criado de Abrahán y á sus hombres. Y bendecían á Rebeca diciéndole: hermana nuestra eres: propágate en miles de millares; y tu posteridad posea las puertas de sus enemigos* ». Rebeca, como hija de familia principal tenía su aya que la acompañó para asistirla sin duda y consolarla en región tan apartada de su casa. Al despedir á Rebeca emplea la familia las fórmulas usadas en tales ocasiones, deseándole y augurándole próspera fortuna como á hermana, esto es, miembro de la familia. Aunque en el v. 59 solo se menciona en el acompañamiento de Rebeca á su aya ó nodriza, en seguida se mencionan sus doncellas. — V. 61. « *Y levantóse Rebeca y sus doncellas y montaron sobre los camellos y se pusieron en camino detrás del hombre, y tomó el criado á Rebeca y partió* ». La nodriza ó aya era destinada á la compañía íntima y servicios de mayor confidencia de Rebeca: las doncellas ó criadas á oficios inferiores. No se dice cuántas eran; pero es indudable que Batuel y Laban se mostrarían espléndidos, pues Rebeca iba á ser la esposa de un verdadero príncipe como lo habían visto por la dignidad y acompañamiento de Eliezer y los presentes tan magníficos que les había hecho.

Vv. 62. 63. « *É Isaac acababa de entrar en Ber-lahai-rohi, pues moraba en tierra de Negeb. Y había salido Isaac á explayarse en el campo al mirar del crepúsculo; y levantó sus ojos y vió, y he aquí camellos que llegaban* ». Ya indicamos al encabezar el capítulo que Isaac se hallaba establecido en las cercanías de Bersabée ó más al mediodía, hacia Ber-lahai-rohi: tal vez la separación entre padre é hijo y sobre todo el retiro de Abrahán fué debido á la muerte de Sara que en ambos y más en Abrahán fué causa de grande sentimiento. También hicimos notar allí que Eliezer no dejaría de dar cuenta al mismo Abrahán del desempeño de su encargo. Es facil que el mayordomo separándose de la caravana se adelantara hasta Hebrón, alcanzando luego nuevamente á Rebeca y su comitiva. Claro es, por consi-

guiente, que ninguna razón hay para suponer una doble fuente ó documento: si así fuera, cada uno de ellos resultaría mutilado. — V. 64. « *Y alzó Rebeca sus ojos y vió á Isaac y cayó de sobre el camello* ». El saltar abajo del camello al ver á Isaac no fué por haberle conocido ó saber quién fuera, sino simplemente por ver á un hombre que conoció ser principal; y quizás sospechando quién podía ser. Esta demostración de repeto está en uso hasta el día de hoy en el Oriente; y así lo hacen judíos y cristianos en Palestina y Siria cuando divisan un musulmán principal. — V. 65. « *Y dijo al criado: ¿quién es ese hombre que camina por el campo á nuestro encuentro? Y respondió el mayordomo. es mi señor. Y echó mano á su manto y se cubrió* ». La razón de cubrirse fué porque siendo su esposa ó prometida, había de parecer ante él velada, sin descubrirse hasta las bodas. — Vv. 66. 67. « *Y el criado refirió á Isaac todas las cosas que había hecho. É Isaac la introdujo á la tienda de Sara su madre y tomó á Rebeca y fué para él por mujer; y la amó y se consoló Isaac después de su madre* ». No toma Isaac desde luego á Rebeca: retirada ésta á parte, él conferencia con Eliezer quien le dió cuenta de cuanto había hecho; pero una vez informado Isaac de lo ocurrido en el viaje, y sobre todo de la providencia extraordinaria que para dirigirlo y despacharlo felizmente había Dios empleado, dió por bueno cuanto había negociado Eliezer y aceptó por mujer á Rebeca introduciéndola en la tienda que había sido de su madre, que era la ceremonia usada para el matrimonio entre personas principales. Así lo hace ó desea hacer la esposa con el esposo en el Cántico 3, 4: era indudablemente la cámara nupcial que por su especial suntuosidad y adaptación al efecto pasaba de generación en generación. Era la cámara ó tienda propiamente de la señora (18, 10), distinta de la del jefe de la familia, y en la cual estaba retirada la mujer, mientras el marido recibía y trataba los asuntos en otra distinta menos retirada.

13. Ultimos hechos de Abrahán y su muerte: Ismaél, 25, 1-18

La breve sección 25, 1-18 presenta el caracter de un apéndice en donde Moisés recoge brevemente ciertos sucesos que si bien directamente no pertenecen á la historia de la promesa, ni ilustran la biografía de Abrahán en ese concepto, se refieren sin embargo indirectamente á ella por cuanto además de tratarse de acontecimientos de la vida del Patriarca, ya por solo eso de grande importancia, forman un complemento de la historia directa de la promesa porque, de conformidad con ella, separan de la prole escogida á los hijos de la nueva concubina, como había sido separado el de la primera. El argumento de la sección se reduce á referirnos el nuevo matrimonio de Abrahán con Cetura, la prole que en ella obtiene, la herencia que á los hijos de Cetura señala separados del mayorazgo Isaac, la muerte tranquila de Abrahán cumplidos estos sus deberes paternos, y por fin una breve reseña de las tribus que toman su origen de Ismaél.

La sección no se enlaza con vínculo cronológico inmediato á los sucesos que inmediatamente preceden. No parece en efecto, que el enlace de Abrahán con Cetura tuviera lugar después del matrimonio de Isaac, es decir, cuando Abrahán contaba ya 140 años de edad; ya porque desde luego aparece inverosimil que habiéndose mantenido en continencia por tantos años, solo en su extrema vejez volviera de nuevo á entretenerse en las delicias de la generación; ya porque si á la edad de 100 años sus energías procreadoras se hallaban en la situación descrita en los capitulos 17 y 18 es imposible que 40 años más tarde recobraran su fecundidad y lozanía por más que para la generación de Isaac hubiera intervenido un portento; ya porque tampoco se explica facilmente la colocación de todos esos hijos en los años relativamente escasos que desde esa época alcanzó de vida. Lo más verosimil es que el matrimonio con Cetura tuviera lugar poco después del nacimiento de Isaac, cuando sintiendo Abrahán renovadas sus facultades generativas quiso aprovechar ese don del cielo en propagar su semilla y el conocimiento de Dios por nuevas tribus y gentes antes que volvieran á marchitarse ó extinguirse. La razón de colocarse el relato en este lugar, como en general, la de dar cabida al episodio, es dejar consignada la sucesión patriarcal en Isaac con exclusión de todos sus hermanos restantes.

A) **Los hijos de Cetura, 1-6**

Vv. 1. 2. « *Y Abrahán volvió á tomar mujer y su nombre Cetura. Y le parió á Zamrán, y á Jacsán, y á Medán, y á Madián y á Isbac y á Sua* ». Cetura nombre derivado del verbo קטר significa *la perfumada* ó la *fragante.* No se consigna ni su edad, ni su condición, ni su linaje; pero su fecundidad en dar seis hijos á un marido ya anciano revela que debía hallarse en la flor de sus años. Con respecto á su condición, aunque se le da el nombre de אשה *mujer*, después no obstante, es llamada concubina, y sus hijos no son admitidos á la herencia, de donde se infiere debía ser una esclava como Agár. Lo sería tal vez de Sara, y quizá ésta, viendo que no daba á su marido más que un solo hijo, le hizo proposiciones parecidas á las del cap. 16 con respecto á Agár, aunque estipulando expresamente la trasmisión de la herencia á solo Isaac, conforme al derecho entonces vigente. De su condición se infiere probablemente su procedencia: seguramente no era de la raza patriarcal como Sara ó Rebeca [1]. De los seis hijos que da Cetura á Abrahán, el más célebre, y el único que aparece en la historia posterior es Madián: por algún tiempo no debió carecer de importancia Jacsán, pues se consigna su posteridad en hijos y nietos: los demás desaparecen por completo de la historia, y solo por incidencia se menciona en el libro de Job á un descendiente de Sua, que es Baldad *suíta.* Pero Madián constituye muy en breve una tribu poderosa que ya en la historia de Jacob y José ejerce el comercio en grande escala, y en tiempo del Exodo ocupa la península del Sinaí, y dilatados territorios cerca del mar muerto y el Jordán como se ve por la historia de los Números. Su propagación debió ser rápida y abundante: en tiempo de los Jueces llegan á oprimir pesadamente á Israel. — Vv. 3. 4. « *Y Jacsán engendró á Seba y á Dedán, y los*

[1] No se opone esto á lo dicho anteriormente sobre el cuidado de Abrahán en procurar para Isaac mujer de sangre patriarcal: Cetura no era mujer de primer orden de Abrahán, como Rebeca de Isaac: era simplemente una concubina como Agár la egipcia.

hijos de Dedán fueron Asurim y Letusim y Loomim. Y los hijos de Madián Efa, y Efer y Henoc y Abida y Eldaa: todos estos hijos de Cetura ». Entre los seis hijos de Cetura solo de Jacsán y Madián se continúa la posteridad por dos ó tres generaciones hasta llegar á aquellas tribus que eran célebres en tiempo de Moisés. De Jacsán se derivan Seba y Dedán ó las tribus de los sabeos y dedanitas distintos de los del mismo nombre en el cap. 10, pues estos últimos son camitas, y los del cap. 25 abrahamitas, es decir, semitas y muy posteriores á sus homónimos de la tabla etnográfica. Pero tampoco da lugar á confusión esta identidad de denominación; porque las tribus cetureas de Jacsán y Dedán perdieron pronto sus nombres, y sus descendientes fueron conocidos por denominaciones derivadas de progenitores más recientes Asur, Latus y Loom hijos de Dedán. Tampoco los *asureos* abrahamitas podían ser confundidos con los *asirios:* distinguíalos con toda claridad la situación geográfica y el número y poder tan diversos en una y otra nación.

Los tres últimos nombres de *asureos, latuseos y loomitas* con su terminación plural están indicando que designan *pueblos*, no *personas;* los restantes designan indudablemente personas individuales, aunque algunos de ellos como Madián, pasó á designar también un pueblo, y lo mismo sucedió con Efa hijo de Madián. El número total de tribus enumeradas es de 16; pero como según indica el texto y lo hicimos notar, algunas perdieron su nombre para quedarse con el de vástagos posteriores que por una ú otra razón alcanzaron celebridad: hecha la reducción resultan 13. Querer ver ó en la suma total ó en la resultante números artificiales (12 ó múltiplos y divisores de 12 combinados entre sí) para concluir de ahí el caracter fabuloso de la sección forjada por referencia á las tribus de Israel, es completamente arbitrario: fuera del número 6 de los hijos inmediatos de Cetura, los números restantes son totalmente varios y sin relación con 12.

Vv. 5. 6. « *Y dió Abrahán á Isaac todo lo que poseía. Y á los hijos de la concubinas de Abrahán dió Abrahán dones, y los despidió, cuando aún vivía, del lado de Isaac su hijo, al Oriente, á la región oriental* ». He aquí la razón de haber admitido en la historia de Abrahán el episodio de su enlace con Cetura. La herencia paterna con las bendiciones temporales y espirituales vinculadas á la raza

patriarcal, recayó únicamente en Isaac: sus hermanos solo recibieron regalos ó donaciones voluntarias de su padre. La razón la indica el texto: Isaac era el único hijo en su mujer legítima, ó propia y de primer orden, admitida á igualdad de sociedad con el marido: los demás eran hijos de *concubinas*, es decir, de mujeres admitidas solo al lecho nupcial para dar posteridad á su señor, y por su condición de esclavas no podían reclamar ni para sí ni para sus hijos otros bienes que los señalados por la liberalidad ó la costumbre, aunque en relación con las facultades ó hacienda del jefe de la familia: tal era el derecho entonces en vigor, y que luego pasó á la ley mosaica. Los dones ó donaciones consistirían en ganados, esclavos, tiendas y objetos de precio. El texto menciona expresamente la *separación* de estos hijos con respecto á Isaac y su alejamiento á regiones fuera de Palestina para que sus descendientes no pudieran invocar derecho alguno al país de Canaán, objeto de una de las promesas vinculadas á la herencia patriarcal. Las disposiciones de Abrahán fueron acatadas respetuosamente, porque además de ajustarse al derecho vigente, tuvo la precaución de ejecutarlas por sí mismo y de velar por su exacto cumplimiento pues sobrevivió á ellas y, según parece, bastante tiempo. La *región oriental* es la Arabia superior, vecina por el oriente á la tierra de Canaán.

B) **Muerte de Abrahán, 7-8**

Vv. 7-10. « *Y estos son los días de los años de vida de Abrahán que vivió: ciento setenta y cinco años. Y espiró y murió Abrahán en buena vejez, anciano y satisfecho, y fué recogido á sus pueblos. Y le sepultaron Isaac é Ismaél sus hijos en la cueva de la Macpela, en el campo de Efrón, hijo de Zohar el heteo, que está enfrente de Mamré, el campo que adquirió Abrahán de los hijos de Het. Allí fué sepultado Abrahán y Sara su mujer* ». Nada le quedaba por hacer á Abrahán: había casado á Isaac, había colocado á los hijos de sus concubinas y puesto en marcha á uno y otros en sus respectivas herencias; podía morir tranquilo. No consta con certidumbre el tiempo que Abrahán sobrevivió á sus dis-

posiciones con respecto á su herencia y á sus hijos; pero el texto expresa en primer lugar con toda claridad que sobrevivió algun tiempo, pues todas esas disposiciones las tomó en vida. Además, el cap. 24 da á entender que sobrevivió á ellas largos años, pues antes de casar á Isaac había trasmitido á este su herencia (24, 36), quedando por lo mismo ya desde entonces hecha la separación entre Isaac y los hijos de las concubinas con respecto á los bienes. Si ya para entonces habían nacido los hijos de Cetura como lo tenemos por más probable, haría al mismo tiempo á estos las donaciones que tuvo por conveniente, ó las reservaría distribuidas en porciones si eran todavía pequeños; y si no habían nacido, se las haría á su tiempo de la porción que se había reservado para sí al trasmitir su herencia á Isaac. La razón de haber procedido así Abrahán fué el temor de que oprimiesen á Isaac sus hermanos si la repartición se hacía al tiempo de la muerte. Ese temor desaparecía por completo con 35 años de prescripción. — Claro es que Moisés no podía omitir la noticia de la muerte de Abrahán y señalando, como lo hace, con entera puntualidad la duración de su vida. Al referir la muerte del Patriarca hace uso por vez primera el texto de una frase que luego ocurre con frecuencia: « y fué *recogido* á sus pue blos », ó á su pueblo. Equivalente á esta es la fórmula: « ser recogido á sus padres », de uso también frecuente en el texto bíblico del Ant. Testamento. ¿Cuál es el significado de estas expresiones? Algunos han querido hacerlas sinónimas de ésta: « y murió »; pero evidentemente no lo son, pues en el inciso precedente se había dicho de Abrahán que *murió*. Otros pretenden ver una manera de expresar la sepultura por cuanto en ella cada difunto se agrega á los que le han precedido y están enterrados en la misma mansión. Pero tampoco es este el valor de la frase; pues inmediatamente se añade que sus hijos *sepultaron* á Abrahán, y en varios pasajes se emplea la misma frase aun cuando se trata de personas que ó son sepultadas las primeras en el lugar que se les señala por sepultura como sucede también con Abrahán á quien solo ha precedido Sara; ó carecen de sepulcro de familia como Moisés (Deut.

31, 16). Expresa, pues, la reunión y como depósito de las almas de los difuntos en un lugar, el Scheol, según lo especifica Jacob (37, 35; 42, 36), donde continúan viviendo los espíritus otra vida distinta de la terrena y propia del estado de separación.

Son numerosos los pasajes del Antiguo Testamento, donde además de los del Pentateuco ya citados, se menciona el Scheol, y con mayor ó menor determinación se describe la vida ultramundana de los difuntos en aquellas mansiones. Son conocidos los lugares del Salmo 15 (hebr. 16), y de Job 17, 13. 16 con otros muchos; pero el más célebre tal vez y el que da idea más aproximada de la concepción hebrea sobre el Scheol es el cap. 14 de Isaías (9-23) donde se nos propone el Scheol como una cavidad inmensa en las entrañas de la tierra donde moran los espíritus como en forma de fantasmas ó espectros gigantescos (Refaim), comunicando entre sí en sociedad semejante á la de la tierra. Cierto que en la descripción del Profeta hay mucho de poético, y no es facil definir con precisión la idea que los hebreos tenían de la vida futura: todos los indicios son de que era bastante confusa; sin embargo, el gran número de pasajes donde se habla del Scheol como mansión de los espíritus después de la muerte, demuestra con entera certidumbre la creencia en la existencia, espiritualidad é inmortalidad del alma humana desde la más remota antigüedad. También aparece claro que respecto de los criminales y malvados, sus almas sufrían en el Scheol duros castigos, como lo prueba el pasaje de los Números (16, 31-33) cuando Coré y sus cómplices son engullidos por la tierra; pues si sus almas habían de continuar viviendo, no había de ser en delicias ó en una paz tranquila. Lo mismo se ve en el pasaje citado de Isaías respecto del rey de Babilonia. En cuanto á los justos, aunque no habían de estar sus almas sometidas á tormentos como las de los perversos, tampoco gozaban de bienaventuranza completa: el hebreo aunque sea justo, siempre habla del Scheol con estremecimiento y nunca quiere descender á él. Tal es el afecto que expresa Jacob en 42, 36 y Ezequías en su cántico (Isaí. 38, 10 sigg.); y jamás se describe el Scheol como mansión de dicha: la bienaventuranza estaba reservada para el advenimiento del Redentor. Por eso apesar de la diferencia entre el estado de los buenos y de los malos en el Scheol tampoco se hace una distinción clara y bien definida de mansiones: allí todos padecían algo, aunque no fuera sino la carencia de la vida bienaventurada; y bajo esta idea común á todos es como se representa el Scheol á la mente del israelita en el Antiguo Testamento. — No obstante, es claro por lo que precede, que si bien la distinción de mansiones no aparece definida con toda precisión, como los hebreos hacían diferencia entre los buenos y los malos, con mayor razón habían de dar entre los buenos ó justos preferencia especial y señalar puesto de excelencia á aquellos personajes que entre los mismos justos se distinguían por una santidad eximia. Así Judas Macabeo (2 Mac. 15, 12-16) contempla en

visión á Onías y al Profeta Jeremías participando de una especial unión con Dios, y Lázaro descansa reclinado en el seno de Abrahán (Luc. 16, 23). Por último entre los mismos santos, Abrahán Isaac y Jacob forman una categoría á parte honrándolos Dios con apellidarse Dios de ellos; además Abrahán da nombre al seno ó apartado donde en su derredor se agrupan los justos. A esta vida que los justos y los Patriarcas siguen disfrutando después de la muerte corporal alude Jesucristo cuando remite á los judíos á los pasajes donde Dios es llamado Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob; porque al añadir: « no es Dios un Dios de muertos sino de vivos » da á entender que si todo se acabara con la muerte corporal, no tendría sentido la expresión; y llamarse Jehová Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob equivaldría á llamarse « Dios de la nada ». — Por lo que hace á la vista del rostro de Dios estaba reservada á solos los ángeles (Mat. 19, 10).

A la ceremonia del funeral y sepultura de Abrahán concurre con Isaac su hermano mayor Ismaél, sin duda en calidad de primogénito del Patriarca, pues de sus hermanos restantes los hijos de Cetura nada se dice. Abrahán fué sepultado al lado de Sara en el mausoléo patriarcal de Macpela. — V. 11. « *Y sucedió que después de la muerte de Abrahán Dios bendijo á Isaac su hijo; habitó Isaac junto á Beer-lahai-roi* ». No especifica Moisés el género de bendiciones que Dios concedió á Isaac después de la muerte de su padre; pero como con frecuencia ha empleado esta frase en la historia de Abrahán para significar la hacienda temporal, de ésta habla también indudablemente aquí. La herencia ya cuantiosa que había recibido de su padre se aumentó con nuevas adquisiciones. Al empezar la historia propia de Isaac, Moisés hace notar el punto de su residencia Beer-lahai-roi; donde se hallaba ya establecido desde tiempo atrás (24, 62), y que solo abandonó momentáneamente para sepultar en Hebrón á su padre Abrahán.

———

SECCIÓN SÉPTIMA

Historia de Ismaél, 25, 12-18

1. Ismaél y las tribus ismaelitas

Esta segunda parte del apéndice da una breve reseña de Ismaél y los orígenes de la raza ismaelita, en atención á Abrahán. — Vv. 12-15. « *Y estas son las generaciones de Ismaél hijo de Abrahán, á quien parió para Abrahán Agár la egipcia, esclava de Sara. Y estos los nombres de los hijos de Ismaél por los nombres de ellos según sus generaciones: Nebaiot, primogénito de Ismaél, y Cedar, y Adbeél, y Mabsám, y Masma, y Duma, y Masa; Adár y Zema, Jetur, Nafis y Kedma* ». No se ve con claridad si estos nombres designan personas, es decir, los hijos inmediatos y propiamente dichos de Ismaél, ó si designan naciones ó tribus; mucho más probable es que designan tribus, pues las *generaciones* de los hijos de Ismaél seguramente son sus descendientes y sin embargo estos llevan los nombres enumerados. Vese todavía lo mismo con más claridad en el v. sig. Ni es una dificultad el nombre de Nebaiot, *primogénito* de Ismael; las tribus ismaelitas conservaron intacto el nombre de su progenitor, de suerte que la denominación designa indiferentemente la tribu y su tronco. — V. 16. « *Estos son los hijos de Ismaél, y estos los nombres de ellos por sus castillos y fortalezas; los doce caudillos de sus tribus* ». Los castillos y fortalezas son las aldeas ó aduares habitados por las tribus ismaelitas, y fortificados con ligeros reparos para la defensa contra las incursiones de hordas que atraviesan los desiertos. Cada tribu poseía cierto número de aduares, y su conjunto con los habitantes que los poblaban llevaba el nombre de su progenitor respectivo; siendo regidos por un caudillo que sobre su nombre propio, agregaba el patronímico de su tribu no solo como memoria de su progenitor, sino al mismo tiempo como timbre de gloria. Lo

mismo se refiere de los idumeos en el cap. 36. — V. 17. « *Y estos son los años de la vida de Ismaél: ciento treinta y siete años, y espiró y murió, y fué recogido á su pueblo* ». Mucho desciende ya Ismaél en la duración de su vida con respecto á su abuelo Taré, su padre Abrahán y su hermano Isaac: tal vez la vida azarosa y agreste agotó pronto sus fuerzas: por lo demás su constitución debió ser robusta. — V. 18. « *Y habitaron desde Hevila hasta Sur, la cual está á la vista de Egipto, en dirección á Asúr: vino á caer á la vista de todos sus hermanos* ». El plural ישכנו del v. 18 señala las regiones donde fijaron su residencia las tribus ismaelitas, que fué en la Arabia septentrional desde el Eufrates en cuyas cercanías cae Hevila, hasta Sur, próxima á Egipto: la adición « cayó en frente de sus hermanos » no se refiere á la muerte de Ismaél, aunque el verbo está en singular, sino á la situación geográfica de sus descendientes: es sencillamente una aclaración del primer miembro significando que los ismaelitas formaron una banda de tribus nómadas que vagaban por los desiertos de la Arabia septentrional, en dirección paralela á la región ocupada por los hijos de Cetura, más al mediodía. La cláusula: *en dirección á Asiria*, no fija la situación de Sur, extremo occidental de las tribus ismaelitas y próximo á Egipto, no pudiendo en consecuencia caer ó estar situada en el curso de una recta que no se ha designado; propónese solo acabar de determinar la posición geográfica de Ismaél diciendo que el espacio entre Hevila y Sur, asiento de las tribus ismaelitas debe entenderse en sentido de sudoeste á nordeste, pues esta dirección lleva de Sur á Asiria. Dillmann (1) tiene este miembro como una glosa por creer que Asiria se entiende en sentido político y respecto de una época muy posterior, cuando el imperio asirio se extendía por Mesopotamia y Caldea, pero no es así.

La breve partícula explicativa: באכה אשורה da lugar á pareceres muy variados. Según Wellhausen es una repetición de עד־שור (2); Nöldeke pretende ver en אשורה un nombre egipcio desfigurado; Hupfeld se diferencia poco de Wellhausen y quiere que אשורה sea corrupción de שורה: pero ni es

(1) P. 315.

(2) *Composit. des Hexat.*, p. 20 nota.

repetición ni corrupción de voz diversa; la lectura debe retenerse tal como está, y el sentido de la nota geográfica es: los ismaelitas habitaron el territorio comprendido entre Hevila y Sur, camino de Asiria, ó en dirección á la Asiria. La dificultad está en determinar la situación de Hevila: ¿es la Hevila de los jectanitas al mediodía occidental de Arabia? En tal caso el territorio habitado por las tribus ismaelitas está determinado por una zona que corre sensiblemente de Mediodía á Norte desde el extremo meridional del Arabia, ó cerca de él hasta Palestina. Si Moisés escribía el Génesis en la Peninsula del Sinaí, bien durante su destierro en Madián, bien durante el viaje por el desierto, evidentemente esa zona caía *camino de Asiria*, ó *en dirección á la Asiria,* aunque todavía á notable distancia de esta. Pero no es probable que la Hevila de que aquí se habla, corresponda á la región jectanita de ese nombre en la Arabia meridional; prescindiendo de otras razones parece excluida esta interpretación por la última cláusula de la descripción: « situóse (ó situáronse) en frente de sus demás hermanos », es decir, sobre todo, hebreos é idumeos: la zona descrita no cae enfrente de Idumea y Palestina, sino al pie de una y otra. Existe además la dificultad histórica de la posición geográfica ocupada en aquellos primeros tiempos á los que nuestro pasaje se refiere, por los ismaelitas: situáronse más bien en la región septentrional de Arabia.

Mucho más probable es que bajo la denominación de Hevila entiende aquí Moisés la región de la cual habla en el capítulo 2 como vecina al Pisón. La Hevila allí designada cae más bien al Sudoeste de la Caldea, en las inmediaciones del Eufrates, probablemente en su ribera occidental. En este supuesto la mansión señalada á los ismaelitas está representada por aquella parte de Arabia enclavada entre Idumea, Palestina, Siria y el Eufrates. La dirección marcada al territorio en la descripción genesíaca sería de Oriente á Occidente. Pero *Sur* no parece designar el desierto de este nombre del que se habla en el capítulo 16 como situado entre Egipto, Madián, Idumea y Palestina, quedando estas provincias entre aquel desierto y las regiones ocupadas por los ismaelitas. Es muy probable que ó el nombre de ese desierto designaba una extensión mucho mayor hacia el oriente, y que confinaba con las regiones centrales de Arabia, ó que al oriente de Idumea y Palestina existía otro *Sur*, región ó ciudad á la cual hace referencia nuestro pasaje. En este caso la doble nota agregada por Moisés para definir la situación geográfica de Ismaél conviene con toda exactitud al país descrito: ocupa en efecto una posición « camino de Asiria » para quien vive en Egipto ó la Península del Sinaí; é igualmente cae enfrente de Palestina y el país idumeo. Y en efecto, en la historia posterior los *cedarenos* habitan la región entre el Eufrates y la Siria y Palestina, expuestos á los asaltos invasores de Asiria y Caldea (1). Sus tiendas negruzcas ó negras llegaron á ser un proverbio entre los hebreos (2). Eran célebres por su destreza en el manejo del arco (3).

(1) Isai, 21, 16. 17; Ierem., 49, 28 sigg.
(2) Cant., 1, 5.
(3) Isai., 21, 17.

SECCIÓN OCTAVA

Isaac, 25, 19-35, 26

1. Los primeros años del matrimonio de Isaac: Esaú y Jacob, 25, 19-34

La historia de Isaac que en el Génesis sigue á la de Abrahán terminada en 25, 9 no empieza precisamente en la muerte de Abrahán, pues habiendo este muerto de 175 años, á su muerte contaban ya sus nietos Esaú y Jacob quince años. Moisés da principio á la historia de Isaac con su matrimonio y el nacimiento de sus hijos de conformidad con el significado de la voz תולדות.

Dillmann ([1]) hace un breve resumen de la historia de Isaac reducido á decir que lo especial narrado sobre su persona no es más que repetición de episodios de la vida de Abrahán : esterilidad de Rebeca al igual que Sara ; peligro semejante que ambas corren ; reverencia que á Isaac tributa Abimelec ; querellas con los súbditos de este sobre manantiales, y hasta disgustos domésticos con ocasión de los hijos. De esta semejanza infiere que uno de los Patriarcas no es más que reflejo del otro, creado por la leyenda, sin que se descubra facilmente si el modelo es Abrahán y la copia Isaac, ó al contrario. Dillmann parece olvidarse aquí de lo que sobre la existencia histórica de los tres Patriarcas proponía en 12, 1 ; y en efecto, si bien existen en realidad esas analogías, los caracteres de ambos Patriarcas Abrahán e Isaac son tan distintos que no es posible, aun prescindiendo de otras consideraciones, reducirlos á la simple relación de modelo y copia. Abrahán emigra de su país, Isaac no ; Abrahán recibe repetidas y numerosas comunicaciones divinas, Isaac, aunque no carece de ellas, no las recibe, ni con mucho en tanto número ni tan varias ; Abrahán tiene numerosos aliados en los príncipes de Canaán, Isaac no ; Abrahán es guerrero cuando lo pide la ocasión : Isaac es siempre pacífico : Abrahán admite concubinas, Isaac no ; la vida de relación de Abrahán con respecto á los pueblos que le rodean, es de grande amplitud y variedad : Isaac vive aislado, y solo una vez tiene un encuentro con Abimelec : Abrahán es mucho más nómada ; Isaac apenas se mueve de Beher-lahai-roi.

([1]) *Die Gen.*, p. 316.

Los episodios de semejanza se comprenden sin dificultad dada la semejanza de costumbres en las gentes que rodean á ambos Patriarcas y la extrema brevedad con que está referida la vida de Isaac; y por lo que hace á los disgustos domésticos, la analogía está únicamente en que uno y otro Patriarca, como padres de familia, los tienen; pero dentro de esta analogía, que todos los días se reproduce en la sociedad doméstica, la índole y el desenlace en los hijos que los ocasionan no pueden ser más diversos. Nada, absolutamente nada hay de común entre Esaú y Jacob de un lado é Ismael é Isaac de otro, ni en el nacimiento, ni en la edad, ni en las madres, ni en los episodios de la historia de los hijos que dejan el hogar paterno. Por lo demás no puede negarse que Isaac es una figura bastante inferior á Abrahán en la resonancia histórica de sus hechos memorables.

A) **El misterio de los gemelos y el oráculo divíno, 19-23**

Vv. 19. 20. « *Y estas son la generaciones de Isaac hijo de Abrahán. Abrahán engendró á Isaac. Y era Isaac de cuarenta años cuando tomó para sí por mujer á Rebeca, hija de Batuel, el arameo del campo de Arám, hermana de Laban el arameo* ». Las generaciones ó historia de Isaac, según el significado de la voz תולדות empiezan en la concepción de Esaú y Jacob; lo que precede es una introducción. La región de Charán, patria de Rebeca es llamada Padan-Arám ó campo, llanura de Arám; tal es el significado de la voz פדן. La insistencia en llamar *los arameos* á Batuel y Labán no tiene otro alcance ni encierra más misterio que inculcar la procedencia de Rebeca. — V. 21. « *Y oró Isaac al Señor por causa de su mujer, porque era esteril; y el Señor se hizo propicio á el y Rebeca su mujer concibió* ». Largos años experimentó Isaac la esterilidad de Rebeca, pues se pasaron 20 de matrimonio antes del nacimiento de Esaú y Jacob: pero ni Rebeca sugiere ni Isaac solicita el recurso á la poligamia, dando este ejemplo de continencia. Contentóse con recurrir á Dios y Dios despachó favorablemente su ruego siguiéndose la concepción de Rebeca. — V. 22. « *Y luchaban los hijos en el seno de ella, y dijo: ¿si de tal manera, para qué así yo? Y fué á consultar al Señor?* » Terribles debieron ser los dolores de Rebeca, pues así le hacen exclamar siendo así que en aquellas edades tanto se anhelaba tener hijos. Las palabras de Re-

beca son de una concisión casi enigmática: algunos las interpretan como inspiradas de la desesperación ó cuando menos de grave impaciencia: ¿si tales dolores he de sufrir para qué vivo? Seguramente la expresión: *¿para qué así yo?* da á primera vista algun fundamento á tal explicación; pero la resolución que toma Rebeca de ir á consultar al Señor sobre el caso, manifiesta que no es ese el sentido sino el que da á las expresiones S. Jerónimo: « si sic futurum mihi erat, quid necesse fuit concipere? » y lo sugiere el contexto que precede. Isaac, é indudablemente también Rebeca, había deseado con ansia la sucesión, y se la habían pedido al Señor; Rebeca ante la vehemencia de los dolores como que se arrepiente de sus deseos anteriores y exclama: « ¡si había de ser á tanta costa, mejor sería no concebir; me pesa de haberlo solicitado con tantas ansias! » No son dictadas estas quejas por la desesperación ó impaciencia pecaminosa: son la expresión espontánea de la naturaleza á impulso de agudos dolores. Pero Rebeca da muy pronto lugar á la reflexión, volviendo sobre sí, recuerda que su preñez es efecto de la oración y atribuyendo con razón á disposición providencial de Dios el fenómeno, dirígese á consultar el caso con el mismo. No expresa el texto la persona, el lugar ó el rito de que se sirvió Rebeca en esta consulta: lo más probable es conforme al tenor de la narración que ó se avistó con algún varón de Dios á quien el Señor comunicaba sus oráculos, ó se retiró á algún oratorio ó santuario, pues se dice que Rebeca *marchó* á consultar á Dios. El ejemplo de Melquisedec, sacerdote del Dios altísimo, á quien Abrahán rinde homenaje, y el del mismo Abrahán que es llamado Profeta, y cuyas oraciones impetran favores celestiales extraordinarios, hacen verosimil la primera explicación. — V. 23. « *Y díjola el Señor: dos gentes hay en tu vientre y de tus entrañas se dividirán dos pueblos: y un pueblo será más fuerte que el otro y el mayor servirá al menor.* ». גדול y קטון = *grande y pequeño*, colocados en compación, significan *mayor y menor*. Dos gentes y dos pueblos en sus progenitores y representantes respectivos estaban encerrados y pugnaban en el seno de Rebeca: Esaú y Jacob, de los cuales el uno llegaría á ser más poderoso que

el otro, ó como se explica en el inciso siguiente, el menor de ellos sería señor del mayor. El vaticinio se cumplió desde luego en su primera parte, es decir, en lo relativo á la lucha; pues Jacob y Esaú desde su juventud lucharon ya entre sí. La 2ª parte que se refiere al triunfo, también se cumplió en parte en los mismos Patriarcas; pero mucho más en sus respectivas posteridades; pues la de Esaú no solo estuvo sometida por espacio de siglos á la de Jacob desde David hasta Ozías; sino que perpetuamente fué inferior ya en las ventajas del país que uno y otro pueblo ocuparon, ya sobre todo en sus relaciones con la promesa mesiánica: Jacob y su posteridad fueron la semilla escogida para trasmitirse al Redentor. El seno de Rebeca es comparado á las fuentes de un caudaloso río que se divide en varios ramales: es comparación usual hablando de la generación. El oráculo divino no se limita al simple enunciado de una predicción: lleva envuelta además la elección de Jacob y su posteridad sobre Esaú y la suya, como lo expresa Malaquías, lo repite S. Pablo y lo insinúa la historia misma del Génesis; pues toda la historia posterior de Jacob es la ejecución y como el desenvolvimiento de este anuncio, y toda ella se desarrolla bajo la protección decidida de Dios. En el cap. 27 explicarémos cómo en esta elección no hay por parte de Dios injusticia ni falta de equidad ninguna.

B) **Nacimiento é índole de Esaú y Jacob, 24-34**

Vv. 24-26. « *Y cumpliéronse los días de ella para parir, y he aquí que había mellizos en su seno. Y salió el primero uno, rojo todo él, como capa de pelo, y llamaron su nombre Esaú. Y después de este salió su hermano, y la mano de él cogiendo por el talón de Esaú; y fué llamado su nombre Jacob. É Isaac era de 60 años cuando los engendró* ». תוֹמִים ó תוֹמִם mellizos, es contracción de תְּאוֹמִים, derivado de תָּאַם = iteravit. Esaú presenta dos propriedades, el color rojo subido y el vello que le cubría todo el cuerpo y era tan crecido y espeso que su piel se asemejaba á una túnica de cerdas. El nombre Esaú עֵשָׂו significa *velloso, peludo* y alude no al color sino al pelo. Su hermano recibe el nombre de יַעֲקֹב

= suplantador. Dillmann citando á Busch (p. 320) tiene por inverosimil el suceso « porque en los partos dobles, dice, el segundo gemelo por regla general no nace sino una hora despues que el primero »; pero en esta clase de fenómenos es muy dificil señalar reglas. Tampoco es ordinario pasar de dos los gemelos; y sin embargo á veces son tres. Los fenómenos de la generación serán siempre un misterio para la ciencia. Si Isaac contaba 60 años al nacer Jacob y Esaú, Abrahán sobrevivió á su nacimiento quince años. — Vv. 27. 28. « *Y crecieron los niños y Esaú salió varón diestro en la caza, hombre de campo; y Jacob varón perfecto, morador en tabernáculos. Y amaba Isaac á Esaú, porque la caza en su boca; y Rebeca amaba á Jacob* ». Describe el historiador las costumbres é inclinaciones de los gemelos: Esaú resultó amigo de la caza y de correr los campos persiguiéndola; Jacob bueno, es decir, de inclinaciones pacíficas y amigo de estar en casa. Estas diversas inclinaciones fueron causa de diversas afecciones en sus padres. Isaac tomó mayor cariño á Esaú porque « la caza á su boca ó paladar », es decir, porque le gustaba la caza; por el contrario Rebeca se inclinaba más á Jacob. El texto no añade la causa de la predilección de Rebeca por Jacob como la señala de la mayor simpatía de Isaac hacia Esaú; pero insinúa que reconocía motivos más elevados. Indudablemente, además de que Jacob le hacía más compañía porque no salía por las selvas como Esaú, la principal razón era el oráculo divino de que era depositaria. Estas distintas inclinaciones fueron la ocasión del primer ardid de Jacob con Esaú para alcanzar las bendiciones de primogénito. — Vv. 29. 30 « *Y coció Jacob un potaje, y vino Esaú del campo y estaba cansado. Y dijo Esaú á Jacob: déjame, te ruego, gustar del rojo, del rojo ese; porque estoy fatigado: por eso se llamó su nombre Edom* ». אדם es sustantivo, no adjetivo: tal vez era un nombre conocido, destinado á significar un objeto determinado [1]. El potaje era de color rojo, como que era de lentejas, pero

[1] Anderson en carta á Dillmann corrige אָדֹם por אֱדֹם fundado en que el nombre arabe *idâmᵘⁿ* expresa lo que se come acompañado de caldo, y según el v. 34. נזיד עדשים designa un tal *idam*.

debían estar apetitosas sobre todo dada la fatiga da Esaú; y éste pidió una parte á su hermano. Moisés hace notar que el nombre *Edom* llevado también por Esaú, le vino del potaje que apeteció, no del color de la piel al nacer. — Vv. 31-34. « *Y respondió Jacob: véndeme este día tu primogenitura. Y dijó Esaú: ¿he aquí que camino á morir, y á qué ahora la primogenitura para mí? Y dijo Jacob: júrame este día, y vendió su primogenitura á Jacob. Y Jacob dió á Esaú pan y guisado de lentejas, y comió y bebió y fuése. Y menospreció Esaú la primogenitura* ». La actitud de Jacob al nacer asiendo á su hermano por el talón como quien quiere derribarle y adelantarse á él, expresaba la idea que había de dominar su vida, que era la de alzarse con los derechos de su hermano. Espiaba indudablemente la ocasión de hacerlo y la coyuntura presente le pareció oportuna. No debe creerse que Jacob procediera de mala fe, ni que cometiera injusticia alguna: deseaba ardientemente poseer la bendición paterna, trasmisora de las promesas; porque fuera de tener de estas altísima idea y estima, el contexto general del relato da á entender que Rebeca había descubierto á Jacob la elección divina que ella conocía por revelación expresa. Por otra parte, el hecho de no revocar Isaac en el cap. 27 la bendición concedida á Jacob, aunque obtenida por sorpresa, y más todavía el de no protestar Esaú como de injusticia contra las disposiciones de su padre, son una prueba de que en el derecho patriarcal, aunque la prioridad de nacimiento y edad era una condición de eligibilidad que era preferida generalmente, no confería sin embargo un derecho estricto, sino que éste pertenecía al padre. Por eso vemos que también Jacob antepone á José sobre Rubén y los demás hermanos. Estas observaciones hacen desaparecer de la conducta de Jacob toda suerte de odiosidad cuando menos grave, y solo queda un ardid ingenioso que pone á Esaú en una ocasión comprometida y se aprovecha de su ligereza. Jacob por otra parte propone su pretensión con toda lealtad y en términos claros que Esaú no puede menos de comprender; ni se contenta con la respuesta indirecta que primero le da su hermano, sino que le hace jurar la cesión. También el proceder que siguen uno y otro

es una confirmación de que estaban persuadidos de la licitud de la propuesta que Jacob hace. No alega Esaú que sus derechos, como vinculados esencialmente á la mayoría de edad, son inalienables, ni tacha á Jacob de presuntuoso ó de exorbitante en sus pretensiones: las comprende perfectamente, las acepta y jura su cesión. De parte de Esaú, sí, fué una acción de prodigalidad insensata, como lo advierte el texto y lo confirma S. Pablo. La expresión: « en este día » ó « el día de hoy » que se repite dos veces encierra marcado énfasis, y equivale á esta: « ahora mismo ».

Wellhausen (Proleg. p. 318) se complace en presentar á Jacob como hombre astuto y codicioso, que aún en los trances más apurados y comprometidos no solo sabe sacar ilesa la piel, sino salir con pingüe ganancia. Esta pintura es exagerada y siniestra. Es exagerada: visiblemente se alude á la historia de Jacob y Labán; y en esta, todo lector imparcial descubre facilmente que la astucia y aun la violencia y el fraude está de parte de Labán. Es siniestra; porque en la lucha con Esaú, debe tenerse presente el derecho patriarcal en vigor, la importancia excepcional del asunto que se ventilaba el cual era la herencia de las promesas vinculada á la bendición paterna, y la edad juvenil de Jacob. Que en toda esta lucha los intereses temporales ocupaban lugar muy secundario, es evidente por la serie de la historia: Jacob no parece haber heredado gran cosa de los bienes de su padre Isaac. Al dirigirse á Mesopotamia solo lleva consigo su cayado; y de vuelta, mientras Esaú vive en la opulencia, Jacob « edifica su casa » con sus recursos propios, traídos de la casa de Labán, fruto de sus desvelos de 20 años [1]. En lo sucesivo lleva una vida trabajosa y á lo que parece, muy inferior en fortuna á la de su padre y abuelo.

2. Isaac en Gerara: alianza con los palestinos, 26, 1=33

A) Isaac en Gerara, 1=25

El capítulo 26 refiere de Isaac un caso muy parecido al de Abrahán su padre en el capítulo 20. Habiendo sobrevenido una hambre, vióse precisado Isaac á emigrar de Beer-lahai-roi; y aunque su primer intento fué dirigirse á Egipto, una revelación divina le detuvo en Gerara, donde Rebeca estuvo expuesta á un peligro semejante al de Sara

[1] *Gen.* 33, 17.

en los capítulos 12 y 20. De esta analogía, de la circunstancia de llevar el rey de Gerara y su ministro los mismos nombres que en el capítulo 20 y de la de entrar aquí en juego el Egipto, infieren muchos críticos heterodoxos que el episodio del capítulo 26 es un duplicado ó triplicado de los de 12 y 20. Pero á excepción del peligro de Rebeca los adjuntos restantes son perfectamente distintos de los que acompañan el suceso en los dos capítulos citados, con la particularidad de hacerlo constar así la letra del texto en términos expresos. Divídese el capítulo en tres partes; 1-14 el episodio de Rebeca; 15-25: los palestinos é Isaac; 26-33: alianza con Abimelec.

V. 1. « *Y sobrevino en el país hambre, mayor que la hambre primera que ocurrió en los días de Abrahán; é Isaac marchó á Gerara al rey Abimelec.* El v. 1 refiere sumariamente la resolución de Isaac, sin especificar las causas que le hicieron detenerse en Gerara y que se explican inmediatamente. Beer-lahai-roi estaba situada en los confines del reino de Gerara. La advertencia de distinguirse en términos expresos en el texto el hambre actual del ocurrido en tiempo de Abrahán es una demostración palmaria de que el escritor es el mismo que el del cap. 12 y tiene perfecta conciencia de la distinción entre el episodio presente y los de los capítulos, 12 y 20; pues distingue expresamente el tiempo presente de los *tiempos de Abrahán.* — Vv. 2. 5. « *Y el Señor se dejó ver á él y dijo: no bajes á Egipto; habita en la tierra que te voy á decir: emigra en esta tierra y seré contigo y te bendeciré; porque á tí y á tu posteridad he de dar todas estas regiones, y confirmaré el juramento que juré á Abrahán tu padre. Y multiplicaré tu posteridad como las estrellas del cielo, y daré á tu posteridad todas estas regiones; y todas las gentes de la tierra se darán el parabien en tu posteridad, por haber oído Abrahán mi voz y guardado mi guarda, mis mandamientos, mis prescripciones y mis leyes* ». El designio de Isaac era bajar á Egipto por las razones expuestas en el cap. 12; pero una visión celestial con que le favoreció Dios cuando pasaba por Gerara de camino para Egipto, hízole detenerse en aquel país. No tuvo lugar la visión *antes* de ponerse en marcha desde Beer-Lahai-roi,

sino ya en Gerara, pues en la visión se le ordena permanecer en la tierra donde está: « en *esta* tierra ». Dios renueva en esta aparición á Isaac todas las grandes promesas hechas á Abrahán en su vocación y en repetidas ocasiones. Las promesas son 1ª la de bendecirle y protegerle: 2ª la de darle el país cananeo: 3ª la de hacerle progenitor de un gran pueblo, esto es, de la nación hebrea; y por último 4ª la de hacerle también progenitor del Mesías. En la segunda promesa empléanse expresiones que extienden los límites de la tierra prometida más allá del país cananeo propiamente dicho, pues cae dentro de ellos Gerara. Con las promesas enumeradas Dios ratifica solemnemente las disposiciones de Abrahán al declarar á Isaac su heredero universal. La razón que Dios da de esa ratificación es la fe y obediencia perfecta y constante de Abrahán, sobre todo en la resolución de inmolar á Isaac, escena en la que resalta simultáneamente y por igual la fidelidad de ambos. Los *mandamientos, prescripciones y leyes* que guardó Abrahán no son un código de leyes escritas, sino las órdenes diversas que sucesivamente le fué intimando el Señor al llamarle de su casa, al prescribirle el rito de la circuncisión, al imponerle para sí y su posteridad el contrato mutuo de tener por Dios propio á Jehová, y tomar este á su vez la posteridad de Abrahán por su pueblo. — Vv. 6. 7. « *Y quedóse Isaac en Gerara. Y los hombres del país preguntaron sobre su mujer y respondió: hermana mia es, porque temió decir: mi mujer, no fuera que le matasen los hombres del país por Rebeca, pues era hermosa de aspecto* ». Aunque Rebeca pasaba de la edad juvenil, su belleza no había sido ajada por los penosos trabajos de la maternidad; y la presencia de una extranjera de tales condiciones atrajo hacía ella curiosas miradas que podían suscitar á ella y á Isaac graves peligros. No se trata ya de los reyes como en el cap. 12 y el 20 con respecto á Sara, tal vez porque Isaac no representaba en su persona y comitiva el aparato de gran señor que su padre: trátase simplemente de particulares; « los hombres del lugar » (v. 7), « uno cualquiera del pueblo » (v. 10). He aquí uno de los rasgos que distinguen el caso presente de los referidos en 12 y 20. Ya vimos en el cap. 19

los derechos consuetudinarios de aquellas edades para con los forasteros. Con el fin de conjurar el peligro que le amenazaba, se convino Isaac con su mujer en llamarse mutuamente *hermanos*, como en efecto podían hacerlo, no con la propiedad que Sara y Abrahán, pero sí por el parentesco tan próximo que los unía, pues Rebeca era sobrina de Isaac, hija de un primo carnal suyo.

Vv. 8-11. « *Y aconteció que como se le alargasen allí los días, miró Abimelec rey de los palestinos por una ventana y vió á Isaac familiarizándose con Rebeca su mujer. Y llamó Abimelec á Isaac y dijo: seguramente he aquí que ella es tu mujer; ¿cómo dijiste: es mi hermana? Y respondióle Isaac: porque dije: no vaya yo á morir por causa de ella. Y dijo Abimelec: ¿por qué nos has hecho esto? por poco se acuesta uno del pueblo con tu mujer, y hubieras atraído sobre nosotros un crimen. Y mandó Abimelec á todo el pueblo diciendo: el que tocare en este hombre ó en su mujer morirá de muerte* ». El v. 10 es una demostración de la existencia y aplicación entre los palestinos del derecho sobre las forasteras no casadas, cuyo rapto y violación no se consideraba un crimen, al mismo tiempo que se respetaba á las casadas, bien que con el recurso de deshacerse previamente de sus maridos por varios medios, cuando había interes en apoderarse de una presa codiciada. Por largo tiempo vivió Isaac sin novedad en Gerara hasta que con cierta ocasión el rey Abimelec vió desde su ventana á Isaac y Rebeca tratando como esposos. No es menester que la familiaridad fuese en el grado que dadas nuestras costumbres caracteriza el trato de esposos: en Oriente no existe aun entre hermanos la comunicación social de los sexos que en los pueblos europeos. Abimelec que vió entre Isaac y Rebeca una comunicación solo permitida y en uso entre casados, conoció la verdad y llamando á Isaac le expuso sus cargos, á los que satisfizo Isaac. Cerciorado el rey con las declaraciones de éste, y movido en su favor, ó porque tenía informes de su rectitud, ó porque no estando él interesado personalmente en el asunto, no tuvo dificultad en proteger á dos emigrados ilustres que se habían acogido á su reino; dictó severas medidas para impedir un atropello.

Nótese la diferencia entre el episodio del cap. 26 y los de los capp. 12 y 20. Además de la advertencia que el escritor hace en la introducción distinguiendo expresamente la ocasión actual de *los tiempos de Abrahán*, y además de distinguirse con toda expresión las regiones de Egipto y Gerara, son también diversas las circunstancias mismas de la aventura. Rebeca no es codiciada por el soberano ni conducida á su palacio: se trata de particulares que hubieran podido cometer un atropello aplicando el derecho consuetudinario, aunque gravemente criminal y abusivo, respecto de los forasteros. También la ocasión de descubrirse las verdaderas relaciones entre Isaac y Rebeca ofrece un rasgo completamente original.

Vv. 12. 13. « *Y sembró Isaac en aquella tierra y encontró en aquel año ciento en cebadas; y le bendijo el Señor. Y engrandecióse el hombre, é iba yendo engrandeciéndose hasta que se engrandeció mucho. Y tuvo posesión de ovejas, y posesión de bueyes y numerosos esclavos y le envidiaron los palestinos* ». Todavía hoy en ciertas regiones de Arabia como la Auranitis remuneran los campos con el ciento por uno el trabajo del labrador. A la promesa divina del v. 3 corresponde el suceso; y el Patriarca Isaac alcanza en su emigración á Gerara riquezas y poder semejantes á los de su padre Abrahán al salir de Egipto. No parece sin embargo que Isaac obtuviera nunca el poder de Abrahán: con motivo de sus hijos y de los donativos que les hizo, ya al colocarlos, ya, como puede presumirse, á su muerte, la herencia que legó á Isaac aunque siempre cuantiosa, debió ser bastante inferior á la que poseyó personalmente; de suerte que solo después de años y merced á la especial protección de Dios sobre él, pudo Isaac llegar á representar una majestad de príncipe semejante á la de su padre.

Vv. 24. 25. Reyertas con los palestinos y vejaciones de Isaac. — V. 15. « *Y todos los pozos que habían abierto los siervos de su padre en los días de Abrahán su padre, los cegaron los palestinos y los llenaron de tierra* ». El engrandecimiento de Isaac en Gerara le atrajo la envidia de los palestinos y consecuencia de esta envidia fueron las vejaciones que hubo de sufrir de su parte viendo cegados los manantiales ó abrevaderos abiertos por Abrahán. — V. 16. « *Y dijo Abimelec á Isaac: marcha de nuestro lado porque te has engrandecido demasiado sobre nosotros* ». No pararon las vejaciones en molestias de particulares: el mismo rey, ó

por sugestión de algunos malévolos, ó por mirar también con recelo cerca de sí un rival que conceptuaba peligroso, toma parte en la persecución hasta intimarle el destierro, dando por razón la prosperidad que había alcanzado. — V. 17. « *Y marchóse de allí Isaac y se estableció en el torrente de Gerara y habitó allí* ». El torrente de Gerara está situado cerca de la ciudad de ese nombre, de la parte de Oriente. — V. 18. « *Y volvió Isaac á abrir los pozos de agua que habían abierto en los días de su padre Abrahán y los habían cegado los palestinos después de la muerte de Abrahán, y les llamó nombres conforme á los nombres que les había impuesto su padre* ». Ya vimos en efecto (cap. 20) en la historia de Abrahán que al salir este de Gerara y establecerse en Bersabée, al sudeste de Gerara y no lejos del torrente donde ahora se establece Isaac, hizo á sus criados abrir pozos ó cisternas para los ganados y otras necesidades de la vida nómada. Como Isaac se había fijado en Beer-lahai-roi ya antes de la muerte de Abrahán (cap. 24) no pudo, por la distancia y por no infundir el respeto que su padre, impedir fueran cegadas las cisternas. Ahora, pues, que vuelve de nuevo á aquellos parajes, restaura la obra de Abrahán, y en recuerdo suyo, restituye á los manantiales los nombres que su padre les había puesto. — Vv. 19-21. « *Y cavaron los siervos de Isaac en el torrente y hallaron allí un pozo de agua corriente. Y litigaron los pastores de Gerara con los pastores de Isaac diciendo: nuestras son las aguas. Y llamó el nombre del pozo: altercado; porque altercaron por causa de él. Y cavaron otro pozo y litigaron también acerca de él y llamó su nombre tentación* ». La importancia que en tales países y en aquellas épocas de vida pastoril tenían los manantiales se comprende perfectamente; y el trabajo empleado por los Patriarcas en abrirlos ó restaurarlos, forma una página muy importante de su historia. La descripción que hace el texto del hallazgo del primer manantial parece dar á entender se trata de una cisterna abierta en otro tiempo, pero que había sido cegada y cuya memoria se había perdido. Esta circunstancia daría pie á los habitantes de Gerara para disputar su posesión á Isaac, pero, á lo que parece, quedó el manantial adjudicado al Patriarca,

pues le impone nombre. En cuanto á éste, la Vulgata debió leer עשׂק y הִתְעַשְּׂקוּ con שׁ en lugar de שׂ pues traslada *calumniam*, es decir, vejación. — Vv. 22. 23. « *Y movió de allí y abrió otro pozo y no litigaron sobre él y llamó su nombre expansiones, diciendo: porque ahora ha hecho el Señor desahogo para nosotros y fructificarémos en la tierra. Y subió de allí á Bersabée* ». Llama Isaac expansión ó desahogo á la tranquilidad en que le dejan sus émulos para utilizar el agua en la agricultura y se promete grandes provechos de ese empleo del agua para fertilizar los campos. Sin embargo, Isaac no disfruta del sosiego á que su caracter le inclina, y se decide á salir de las inmediaciones de Gerara pasando á Bersabée, al sudeste y ya en las montañas.

Vv. 24. 25. « *Y dejóse ver á él el Señor aquella noche y dijo: yo soy el Dios de Abrahán tu padre: no temas, que yo estoy contigo y te bendeciré y multiplicaré tu posteridad en atención á Abrahán mí siervo. Y edificó allí un altar é invocó el nombre del Señor, y tendió allí su pabellón, y los siervos de Isaac cavaron allí un pozo* ». Bersabée era ya célebre por la mansión que allí había hecho Abrahán. Isaac tiene aquí una nueva aparición, en memoria de la cual erige un altar ó santuario, fijando al lado del mismo su morada, y haciendo cavar el indispensable pozo para las necesidades cotidianas. Nada dice el texto sobre si este pozo es ó no el mismo abierto años antes por Abrahán: es facil que así fuera y que Isaac lo restaurara por haberlo hallado cegado, dándole ó restituyéndole además el nombre que Abrahán le había puesto. Así parece indicarlo en efecto el v. 33 donde se da cuenta de la ejecución de las órdenes dadas aquí por Isaac.

B) **La alianza con Abimelec, 26-33**

Vv. 26-29. « *Y vino á él de Gerara Abimelec y Oozat su amigo y Ficól general de su ejército. Y díjoles Isaac: ¿por qué habeis venido á mí, vosotros que me habéis odiado y despedido de vuestra compañía? Y le respondieron: hemos visto claramente que el Señor está contigo, y hemos dicho: haya juramento entre nosotros y entre tí, y celebremos pacto, que no harás*

mal con nosotros, como nosotros no te hemos lesionado, y como hemos hecho solamente bien contigo, y te hemos despedido en paz: tú, pues, bendito del Señor ». La escena tiene bastante semejanza con la referida en el cap. 20 y acaecida allí mismo entre Abimelec y Abrahán. Reconocen sin duda el rey y los suyos el sentimiento que ha de experimentar Isaac por el comportamiento que con él habían observado, por más que se excusan diciendo que le despidieron en paz, es decir, sin hacerle daño pudiendo hacérselo. Añaden además que no le han ocasionado agravio alguno, lo cual no está conforme con la narración que precede, si no decimos que los súbditos de Abimelec habían cometido aquellos desmanes ignorándolo él; y terminan aclamándole « bendito del Señor », como queriendo con esta protesta deshacer todo agravio y sentimiento de Isaac para con ellos. — Vv. 30. 31. « *É hízoles un banquete y comieron y bebieron. Y levantáronse de mañana y juraron cada uno á su hermano y despidiólos Isaac y partiéronse en paz de él* ». Isaac se dió por satisfecho con la última protesta que tal vez fué pronunciada por vía de transacción ó satisfacción después de reconocer los agravios de que se queja Isaac. El banquete sería por la noche y de mañana celebraron la alianza sellándola con recíprocos juramentos en los que indudablemente emplearían el rito que en ocasión semejante empleó Abrahán. — Vv. 32. 33. « *Y acaeció aquel día que llegaron los siervos de Isaac y le informaron acerca del pozo que habían abierto, y dijéronle: hemos hallado agua. Y le llamó juramento: de aquí el nombre de la ciudad Bersabée hasta este día* » En el v. 25, á la llegada de Isaac á Bersabée refiere el texto que los siervos de Isaac cavaron un pozo: el v. 32 indica se trata allí de solas las ordenes de Isaac ó se refiere por prolepsis el suceso, pues la obra se terminó días después; Isaac llama al pozo *juramento,* por la alianza y juramento prestado aquel día á Abimelec: y del pozo pasa y se comunica el nombre á la ciudad próxima.

Además de las analogías entre el primer miembro del presente capítulo con el episodio del cap. 20 deben agregarse otras varias y muy notables que ocurren en el tercer miembro tan semejantes que apenas parece pueden representar casos distintos. ¿No parece en efecto que la

alianza, los nombres de Abimelec y Ficol idénticos á los del rey y caudillo del cap. 20; la imposición de nombre idéntico á un pozo el mismo día en conmemoración del suceso, presentan un conjunto demasiado parecido para no tener el caso por idéntico al de los capítulos 20 y 21? ¿Cómo es posible que unos 70 años más tarde venga el mismo rey, y asistido por el mismo ministro, y que celebren alianza con el Patriarca y á consecuencia de análogos agravios? — Procederémos por partes en el examen de la objeción. Desde luego las razones ya antes alegadas con respecto al primer miembro son concluyentes para no admitir la identidad. El último miembro ofrece, es verdad, más graves dificultades; pero ¿no son extensivas á este miembro las razones propuestas para la distinción? Si; porque es indudable que el escritor al dar principio al episodio tenía presentes los de los capítulos 12 y 20; y esto sentado, no es crebíle que se olvidara de la distinción en el tercer miembro. Solo cabe una réplica; la de decir que un redactor más reciente agregó al episodio que se terminaba con el segundo miembro, un apéndice trasladándole del cap. 21. Pero es difícil admitir la réplica: el tercer miembro del cap. 26 indudablemente forma un todo coherente con el primero é inseparable de él, pues á la llegada de Abimelec y Ficól Isaac les dice que « le odian » y que « le han expulsado de su territorio », expresiones que no hacen otra cosa sino recordar los hechos consignados en el primer miembro vv. 14-16. La identidad de nombres en el soberano y el general en los dos episodios se explica por la costumbre de los palestinos de llamar á sus reyes con el título de *Abimelec* = rey-padre, es decir, rey paternal, como los egipcios con el de *Faraón;* costumbre que podía extenderse al jefe de las tropas, siendo el nombre de Ficól apelativo de dignidad como entre los asirios el de Tartán [1]. Los demás detalles apenas ofrecen dificultad seria: la repetición de la alianza es lo más natural del mundo; y en cuanto al nombre del pozo y la ciudad de Bersabee, Isaac no hizo más que restituir estos nombres dados ya por su padre, pero que esta segunda vez se perpetuaron sin interrupción y por eso toma su origen Moisés del segundo suceso. En el cap. 21 se limita á decir « por esto se dió á aquel lugar el nombre de Bersabee (pozo del juramento); porque allí juraron ambos ». El origen primitivo del nombre es la alianza entre Abimelec y Abrahán y se debe á este Patriarca: pero como el pozo fué descubierto de nuevo por su hijo Isaac el día de su alianza con Abimelec, Isaac le restituyó el nombre

(1) Ficol = פִּיכֹל = omnium os: el que lleva la voz de todos, aquel á quien todos escuchan, obedecen. Tal vez פִּי no es *os*, sino *jefe*, por provenir la iod de una sustitución en vez de heth en la voz פחה = dux. En Oriente era común dar tanto á los soberanos como á otros personajes principales v. gr. á los generales de las tropas, nombres apelativos en relación con su oficio. Tal es v. gr. el nombre *Tartan* que ocurre en el libro 4º de los Reyes 18, 17 para designar al general asirio del rey Senaquerib. El hebreo תַּרְתָּן es versión del asirio *Ta(u)rtannu* = Generalísimo. (Véase Muss-Ainolt, *Dicción, asiro-inglés-aleman*, t. 2 p. 1198).

primitivo, como lo hacía con todas las cisternas abiertas por su padre (26, 18), aunque agregándole una nueva alusión á la nueva alianza, y quedando ya perpetuado el nombre, lo que no habia sucedido la vez primera.

3. Jacob y Esaú ante su padre: la bendición de Jacob 26, 34=27, 45

A) La contienda sobre la bendición paterna, 26, 34=27, 16

La sección da principio con el relato de los matrimonios de Esaú; pero contra su unidad suelen proponerse, además de algunas objeciones de escaso valor tomadas de fundamentos filológicos, tres principales que pretenden apoyarse en el contexto. La primera es que entre el v. 34 del cap. 26 y el principio del cap. 27 no existe enlace alguno, mientras por el contrario, el v. 46 de este último capítulo es la continuación obvia de 26, 34. La segunda se toma de la diferencia de edad que se atribuye á Isaac en 26, 34 y 27, 1 que hace imposible la simultaneidad ó sucesión cronológica inmediata que el texto actual supone. Según 26, 34 Isaac no cuenta á la sazón más de 100 años de edad, pues Esaú contrae esos matrimonios á los 40 años y había nacido el año 60 de Isaac. Por el contrario, 27, 1 supone al Patriarca en su extrema vejez, es decir, cerca de los 180 años, edad en que murió: « no se el día de mi muerte », dice á Esaú su anciano padre; expresiones que suponen la proximidad de su fin. La tercera consiste en la diversidad del motivo que se señala al viaje de Jacob á Mesopotamia en la sección 26, 34-27, 45 y en la de 27, 46-28, 9: en la primera (26, 43) la razón es el peligro de muerte en que se ve Jacob; en la segunda, el designio de buscar en Mesopotamia para Jacob una esposa que sea del linaje patriarcal (27, 46). Estas razones, se objeta, demuestran que la sección 27, 1-45 es una interpolación de procedencia diversa, y que fué admitida por un redactor de escasos alcances.

Pero un análisis atento é imparcial reconoce pronto lo gratuito de tales suposiciones. La primera objeción tiene

todo su fundamento en la supuesta incompatibilidad de los motivos que para el viaje de Jacob á Mesopotamia se alegan en 26, 42. 43 y en 27, 46. Las dos razones pueden subsistir á un tiempo; y si Rebeca propone á Isaac la segunda, es porque era más eficaz para persuadir à su marido concediera su licencia á Jacob, pues no solo Rebeca sino también Isaac estaba disgustado de las heteas (26, 35-27, 46). El primer motivo tal vez hubiera parecido exagerado á Isaac pues amaba á Esaú. La segunda objeción supone una continuidad ó inmediación cronológica entre 26, 34. 35 y 27, 1 que en realidad no existe ni hay derecho á exigir. La historia de Isaac en lo que se refiere á su persona con independencia de sus hijos, dista mucho de ser tan extensa y completa como la de Abrahán ó Jacob; limítase por el contrario á solos los capítulos 22, parte del 24 y 26, de donde es obvio inferir que necesariamente entre los varios miembros que la componen han de mediar considerables distancias cronológicas. Por lo demás, la edad de Isaac al tiempo de bendecir á Jacob era, según lo verémos, de 137 años: y si dice á Jacob que ignora el día de su muerte como quien la presiente próxima, la razón es su ceguera y otros achaques que le oprimen y contristan, pero que no son mortales. Menos todavía vale la tercera objeción como ya lo hemos indicado. No hay, pues, razón alguna para negar ó poner en duda la perfecta coherencia y unidad de 26, 34-27, 45, ni su legítimo enlace con la siguiente 27, 46-28, 9. Moisés da excepcional importancia al episodio del cap. 27 por contener los títulos auténticos de la preeminencia y derechos de Jacob: por eso no omite detalle alguno en los dos miembros de la escena, el acto de la bendición y las reclamaciones de Esaú.

26, 34. 35. « *Y llegó Esaú á los 40 años y tomó por mujer á Judit, hija de Beeri, heteo, y á Basemat, hija de Elón heteo. Y fueron pesadumbre de espíritu para Isaac y Rebeca* ». Nada se dice de las disposiciones de Isaac y Rebeca sobre la decisión de Esaú; pero es indudable que no la debieron aprobar, y el resultado mostró que no se equivocaban: esas mujeres, como habituadas á las costumbres y corrupción paganas, tan distintas de la piedad patriarcal, no se amol-

daban al orden y tenor de vida observados en la casa de Isaac.

27, 1. 2. « *Y aconteció que Isaac se hizo viejo y sus ojos se apagaban para ver, y llamó á Esaú su hijo mayor y díjole: ¡hijo mio! Y respondióle: héme aquí. Y dijo: he aquí que he envejecido, no se el día de mi muerte.* El enlace de esta sección con la precedente no es cronológico, sino real; por cuanto el matrimonio de Esaú con las heteas y la conducta de estas por largos años, dió ocasión oportuna á Rebeca para proponer á Isaac la marcha de Jacob á Mesopotamia á fin de librarle del furor de su hermano. Este, y no la proximidad cronológica, es el verdadero motivo de haber hecho Moisés preceder esa breve noticia sobre el casamiento de Esaú y sus resultados, al episodio de la bendición patriarcal que ocasionó el peligro de Jacob. En realidad desde el matrimonio ó matrimonios de Esaú hasta la bendición de Isaac transcurrieron 37 años, pues Isaac contaba al bendecir á Jacob 137 como lo vamos á ver con evidencia inmediatamente. No hay pues motivo alguno de extrañeza ni en lo que el texto dice sobre la vejez y ceguera de Isaac, ni en las palabras de éste al temer la proximidad de su muerte; porque aunque es verdad que se prolongó todavía su vida 43 años, podía en primer lugar padecer algún achaque de la vista que se la amortiguase; y en cuanto á temer la proximidad de su muerte, ese temor nada tenía de infundado pues Ismaél no pasó de aquella edad (25, 17). La ceguera es en el episodio de importancia sustancial, pues en ella se apoya el ardid de Jacob y Rebeca para obtener la bendición de Isaac.

El cómputo de la edad del Patriarca Isaac á la sazón, es sencillo, y descansa sobre estos dos puntos de apoyo: el año del nacimiento de José con respecto á la edad de su padre, y el año en que Jacob emigró á Mesopotamia. Cuando Jacob entró en Egipto contaba 130 años (47, 9) y José 39; pues al presentarse este ante Faraón, era de 30 (41, 40), y cuando su padre entró en Egipto habían transcurrido además los siete de abundancia (41, 29) y dos de esterilidad (45, 6-46, 6): según eso José nació el año 91 de la vida de Jacob. Por otra parte Jacob salió de Mesopotamia para volver á Canaán cuando José contaba seis años; pues que luego de nacido éste (30, 25) quiere Jacob salir de casa de Labán, pero éste logra detenerle haciendo con él un contrato en que se ofrece á darle

su salario en ganados (30, 28-34); contrato cuya duración es de *seis años* (31, 41). Infiérese de lo expuesto que Jacob salió de Mesopotamia para volver á su padre caando contaba 97 años. Y como su estancia en casa de Labán fué de 20 (31, 38-41), su salida de la casa de su padre ocurrió á los 77 de su edad. Ahora bien, esta salida fué, según el contexto del relato, poco después de haber arrebatado á su hermano Esaú la bendición paterna; luego finalmente el episodio del cap. 27 tuvo lugar ese mismo año, que corresponde al 137 de Isaac, pues Jacob nació cuando su padre contaba 60 años (25, 26).

Dillmann llama á este cálculo *cómputo del armonismo*, y opone contra él estas dificultades: 1ª) confunde fuentes diversas; 2ª) no satisface á 26, 34; 27, 46; 28, 1 sigg., 3ª) está en abierta oposición con 28, 9; 4ª) se ve precisado á extender indebidamente la detención en Sucot y Siquén 33, 17 sigg.); 5ª) no puede explicar cómo en el capítulo 46 Judas puede haber tenido nietos y Benjamin diez hijos. Según Dillmann Jacob al tiempo de su partida á Mesopotamia contaría entre 40 y 50 años, como lo comprueba la circunstancia de vivir aún entonces Ismaél 28, 9 (1).

No puede negarse que el problema sobre la edad de Jacob al tiempo de su partida á Mesopotamia está sujeto á graves dificultades, y que admitiendo nuestra opinión, es menester aceptar algunas consecuencias de las que enumera Dillmann, y que no dejan de ser de solución embarazosa. Pero son indudablemente mucho más graves los inconvenientes de la explicación por él propuesta. Dillmann se vé precisado á admitir 1º) que *se ignora* el tiempo de la permanencia de Jacob en Mesopotamia (2), siendo así que en 31, 38 fuente, en todo caso, fidedigna, se dice expresamente que fué de *20 años:* dato que Dillmann deja pasar sin reparo tanto en el verso citado (3), como en el sumario de la sección (4). Además, si al partir á Mesopotamia Jacob solo contaba de 40 á 50 años, Isaac en ese tiempo no pasaba de 100 á 110: y en tal caso ¿cómo explicar la ceguera y el entumecimiento de sus sentidos y facultades, sus recelos de una muerte próxima, siendo así que su vida se alargó hasta los 180, y en toda su historia jamás aparece como de constitución debil ó achacosa? Tales dificultades son insolubles.

En cambio nuestra solución aunque ofrece puntos oscuros y reparos atendibles, da á unos y otros soluciones aceptables. La primera objeción no tiene valor alguno; porque no hay razón para establecer la pretendida diversidad de fuentes. Por el contrario, este es uno de los factores que declaran ó confirman ser inadmisible la teoría de la pluralidad de documentos. De los pasajes que citamos para apoyar nuestro cálculo se infiere el enlace de consecuencia armónica que los une bajo un pensamiento común: imposible, pues, referirlos á documentos fragmentarios é indepen-

(1) Dillmann, *Die Genesis*, p. 381.
(2) Ibid. p. 380.
(3) Ibid. p. 354.
(4) Ibid. p. 349.

dientes, como pretende la crítica documentaria. Pero veamos si los argumentos restantes son insolubles. ¿Es cierto que 26, 34; 27, 46; 28, 1 sigg. sean inexplicables admitida en Jacob la edad de 77 años al partir para Mesopotamia? Es verdad que 26, 34. 35, donde Esaú, y por lo mismo Jacob, no cuenta más de 40 años, precede inmediatamente á 27, 1 sigg.; pero ¿se infiere de ahí que exista entre ambas perícopes la misma inmediación cronológica? Inferiríase si la vida ó historia de Isaac en el Génesis fuera tan detallada y sin lagunas como la de Abrahán; pero seguramente no es así, como ya lo hemos hecho ver. Ni es preciso salir de las secciones mismas que examinamos: es evidente que desde 26, 34. 35 hasta 27, 1 han pasado muchos años. En 26, 34. 35 Isaac no cuenta más que 100: está en el vigor de la edad y casi en la mitad de sus días: y sin embargo, en 27, 1 se nos dice que *ha envejecido, que sus ojos se han oscurecido, que teme estar próximo el día de su muerte:* la laguna, y laguna considerable, es patente. Estas reflexiones nos suministran la explicación de 27, 46: el hastío de Rebeca supone largos años de cohabitación con las hetitas; y en efecto, ese hastío no pudo engendrarse y mucho menos llegar á hacerse insoportable hasta el punto de preferir á él la muerte desde el primer día en que Esaú contrae matrimonio. Solo queda 28, 1 sigg. que se supone incompatible con la edad de 77 años por suponerse á Jacob todavía soltero, es decir, en la situación que su hermano á los 40 años. Pero por más que el pasaje ofrezca alguna dificultad por ser en efecto extraño que mientras Esaú y antes que él su padre Isaac contraen matrimonio á los 40 años, Jacob no lo haya efectuado 37 años más tarde; no obstante todo el resto del episodio nos hace ver que así era. ¿Cuál pudo ser la razón? Tal vez el caracter de Jacob; quizá el cariño de su madre; pudo ser también un motivo para ir dilatando tal resolución la necesidad de tener que recurrir á Mesopotamia. — La oposición con 28, 9 es solo aparente: es verdad que cuando Esaú y Jacob contaban 77 años Ismaél había ya muerto tiempo hacía: pero Ismaél puede significar en 28, 9 la familia ó tribu, no la persona de Ismaél.

Por lo que toca á la detención de Jacob en varios puntos de Palestina á su vuelta de Mesopotamia, antes de llegar á Hebrón, todo el conjunto de los capítulos 33-35 conspira á confirmarla: el modo de tratar con los siquimitas los hijos de Jacob, y los siquimitas con ellos dan á entender que Jacob no se halla simplemente de paso sino de asiento, siquiera no sea definitivo, en sus cercanías: la entrada y saqueo de Siquén por los hijos de Jacob supone que Simeon y Leví, niños de unos 14 á 15 años á la salida de Mesopotamia y llegada á Canaán, han crecido y se han hecho hombres lo menos de 18 á 22; además el conjunto del episodio tampoco se explica si Jacob, después de su llegada á Canaán, no se ha adquirido considerable número de esclavos.

Resta la última objeción: cómo Judas en el capítulo 46 puede tener nietos y Benjamin diez hijos. Esta dificultad la trataremos en aquel lugar.

Vv. 3. 4. *« Ea, pues, toma tus armas y tu tahalí y tu arco, y sal al campo, y caza para mí algun venado, y hazme*

un guiso apetitoso como me gusta, y tráemelo y comeré á fin de que mi alma te bendiga antes que muera ». No son tres miembros distintos las armas, el tahalí, y el arco; el primero es genérico, y los dos últimos definen ó especifican el género por sus partes. Por eso muchos intérpretes antiguos y modernos entienden el término תלי de la espada, porque el tahalí no es arma: sin embargo, como el tahalí sujeta la aljaba donde van las flechas, bien puede sumarse con estas y ser contado en el número de las armas. Ya en el cap. 25 ha advertido Moisés el gusto de Isaac por la caza; por eso para el festin que solía preceder á la bendición patriarcal sobre su heredero, desea Isaac que Esaú á quien como á primogénito se propone trasmitir la herencia patriarcal, le presente un guiso de caza. — Vv. 5-10. « *Y Rebeca estaba oyendo cuando hablaba Isaac á Esaú su hijo: y marchó Esaú al campo para cazar venado con el fin de presentársele. Y Rebeca habló á Jacob su hijo diciendo: he aquí que he oído á tu padre que hablaba á Esaú tu hermano diciendo: tráeme caza y hazme guiso sabroso para que coma y te bendiga ante el Señor antes de morir. Así, pues, hijo mío. escucha mi voz en lo que te voy á mandar. Anda al ganado y cójeme de allí dos chotos escogidos de cabras y los adobaré en guisado sabroso para tu padre como él gusta. Y los presentarás á tu padre y comerá á fin de bendecirte antes de morir* ». No debe creerse que los dos cabritos hubieran de ser servidos á Isaac: Rebeca se proponía escoger algunas partes más delicadas y por medio de especias, salsas y guisos particulares imitar la vianda de caza. En todo este asunto es menester tener á la vista lo que dijimos explicando el v. 23 del cap. 25 donde el oráculo divino contiene, como allí decíamos, no solo una predicción, sino una disposición ó un decreto de Dios. Rebeca se persuadió desde entonces, como era verdad, de que el escogido y señalado por Dios para heredero y representante de las bendiciones patriarcales y mesiánicas era no Esaú, sino Jacob; y esta persuasión es la que al presente guía su conducta: Rebeca se cree autorizada á reivindicar este derecho á su hijo predilecto aun valiéndose de la estratagema.

Para los escritores heterodoxos Rebeca y Jacob procedieron con injusticia y cometiendo culpa grave; y no pocos católicos modernos no tienen gran dificultad en asentir á esa interpretación; otros disimulan pasando por el pasaje sin discutirlo en su aspecto moral. Pero la explicación genuina, fundada en los principios revelados y católicos es que Rebeca y Jacob, en principio, procedieron justamente en creerse con derecho á la bendición de Isaac, pues Dios había declarado á Jacob heredero con preferencia á Esaú. Solo quedan por resolver dos cuestiones: la de equidad, llamémosla así, en Dios, llamando á la herencia paterna á Jacob con perjuicio de Esaú; y la de procedimientos ó medios en Rebeca y Jacob para la reivindicación de su derecho. Nosotros cremos respecto de la primera, que ni aun humanamente hablando, hubo por parte de Dios irregularidad alguna, ó apariencia fundada de ella, no solo por razón del dominio supremo del criador sobre la creación en cosas y personas, sino aun atendiendo al derecho humano entonces en vigor. Fuera de que la familia patriarcal era gobernada por comunicaciones é intimaciones divinas habituales, que, como conocidas, tenían en la sociedad patriarcal fuerza de leyes á las que estaban subordinadas todas las disposiciones humanas, sin que á nadie llamara la atención el que Dios previniera ó anulara en ocasiones estas últimas; aun atendiendo al elemento puramente humano del derecho patriarcal no parece que la prioridad del nacimiento engendrara un derecho estricto á la herencia del mayorazgo, sino que las señales todas, y los indicios históricos prueban más bien que la designación del mayorazgo era propiamente derecho del padre. Abrahán no es el primogénito de Taré, y es sin embargo el continuador de la casa de su padre; Jacob priva á Rubén de la herencia de mayorazgo, y el mismo libre derecho ejerce con los dos hijos de José á quienes adopta como hijos propios, pero anteponiendo el menor al mayor. La primogenitura constituía una especie de *designación*, pero no irrecusable cuando intervenía una causa justa: la plenitud del derecho estaba en el padre ó patriarca. Con respecto al segundo problema, Rebeca y Jacob faltaron, objetivamente hablando, en emplear medios ilícitos para un fin lícito y justificado: debieron ó haber manifestado sencillamente á Isaac, sobre todo Rebeca, el oráculo divino, lo que evidentemente no ejecutó; ó haber esperado á las disposiciones de la Providencia, que hubiera ilustrado á Isaac sobre el asunto. Sin embargo, subjetivamente, tal vez no descubrieron la ilicitud del medio: de todos modos, la culpa no fué grave. Los escritores heterodoxos y algunos católicos tacharán de forzada la explicación y la tendrán como dictada por la armonística: á los cuales hemos de responder que por una parte el pasaje es una historia inspirada y auténtica no solo en el último detalle del fraude de Jacob, sino en los acontecimientos providenciales que la preceden y en cierto modo la preparan [1]; y por otra en Dios no cabe injusticia ni falta de equidad.

[1] La *preparan* en el sentido de que el oráculo recibido por Rebeca establecía el derecho de Jacob.

Vv. 11. 12. « *Y dijo Jacob á Rebeca su madre: he aquí que Esaú mi hermano es hombre velloso y yo hombre lampiño. Si tal vez mi padre me palpare, y resultare en sus ojos como burlador, atraeré sobre mí la maldición y no la bendición* ». Jacob ve desde luego una grave dificultad en la ejecución: era natural que estando ciego ó casi ciego Isaac y no pudiendo juzgar por la vista sobre la persona que se le presentaba, tratara de asegurarse por los demás sentidos. Llama la atención que Jacob no vea dificultad por parte de la voz: ¿como no advierte que respecto de esta ocurre entre sí y su hermano una diferencia parecida á la del cutis? Tal vez fiaba en la sordera de Isaac que tenía bien experimentada: tal vez ambos hermanos, como gemelos, serían en el timbre de la voz muy parecidos, como también debían serlo, por la misma razón, en la estatura, proporciones del cuerpo etc. Jacob teme ser tenido por burlador, ó engañador, es decir, impostor. Aunque מתעתע se deriva no de תעה sino de תעע = illusit, sin embargo no tiene la voz el significado inofensivo de jugueton ó chancero, como quiere Dillmann ([1]): una chanza no atrae la maldición. — Vv. 13. 14. « *Y respondióle su madre: sobre mí tu maldición, hijo mio; solamente escucha mi voz, y anda, cójeme. Y fué y tomó, y trajo á su madre, y su madre hizo guisado sabroso como su padre gustaba* ». Más que el mismo Jacob desea su madre alcanzar la bendición para su hijo; el cual escudado en la autoridad materna ejecuta su mandato, y Rebeca prepara la vianda. — Vv. 15. 17. « *Y tomó Rebeca los vestidos ricos de Esaú su hijo major, que estaban en casa en su poder, é hizo(los) vestir á Jacob su hijo menor. Y sobre sus manos hizo vestir pieles de chotos de cabras como también sobre la lisura de su cuello* ». S. Jerónimo apoyado en el testimonio de los hebreos supone que los vestidos preciosos eran vestiduras sacerdotales, por creer propia de los primogénitos esta dignidad; pero ni el texto indica nada por donde se infiera ser aquellas vestiduras sacerdotales, ni la dignidad del sacerdocio parece haber estado vinculada en los Patriarcas al primogénito, sino al padre de familia; pues siempre apa-

([1]) P. 329.

recen ofreciendo sacrificio en la historia patriarcal los Patriarcas mismos ya jefes de familia. Algo sin embargo debían tener de propio y extraordinario esas vestiduras del primogénito, y que pudiera facilmente distinguirse á los sentidos en señal de preeminencia, pues Rebeca se los hace vestir á Jacob para la ceremonia, é Isaac en efecto los reconoce como vestidos de Esaú. Tal vez estaban adornados con bordados de relieve, ó con piezas y joyas de metales preciosos. Pero restaba disimular las partes del cuerpo desnudas por las que podía ser descubierto el engaño mediante el tacto. Rebeca, fecunda en ingeniosos ardides, improvisa de pieles finas de cabritillos no de los que acababa de guisar que no podían estar en disposición de ser utilizadas, sino de otras elaboradas con arte y destinadas á usos varios, un collar y unos á manera de guantes con los que envolvió el cuello y las manos de Jacob. Merced á este artificio pudo Jacob remedar el cutis de su hermano; pues por peludo que fuera Esaú, y á pesar de ser un hombre ya hecho, no podía llegar al extremo de tener la piel como una cabra. Quizá también se usarían entonces guantes ú otros defensivos hechos de pieles finas y labradas: también debió entrar por mucho en todo el episodio el entorpecimiento de los sentidos en el anciano Patriarca. De todos modos se ve que Esaú debía tener la piel extremadamente poblada de pelo crecido y espeso. — En el diálogo entre Jacob y Rebeca y en toda la escena que queda descrita, siéntese la impresión como si Jacob fuera todavía un niño candoroso que con infantil sencillez se deja gobernar de su madre y sin embargo contaba 77 años. Pero debe advertirse que Jacob se había educado al lado de su madre, no había compartido aún el afecto con mujer é hijos pues era soltero, y Rebeca de caracter varonil y resuelto ejercía sobra él decidido ascendiente.

B) **Isaac bendice á Jacob, 17-45**

Vv. 17-19 « *Y entregó el guisado sabroso y el pan que había hecho, en mano de su hijo Jacob. Y entró á su padre y dijo: padre mio. Y respondió: heme aquí: ¿quién eres tú, hijo mio? Y respondió Jacob á su padre: yo soy Esaú tu pri-*

mogénito: hice lo que me dijiste; levántate, siéntate, y come de mi caza para que me bendiga tu alma ». El pan sería de tortas al rescoldo por la brevedad del tiempo. Por el contexto de esta primera parte del diálogo entre Isaac y Jacob se ve que en efecto los dos gemelos debían parecerse mucho en la voz, pues Isaac no aparece sordo de modo que no sepa distinguir el metal diverso de las voces, por más que su oído no fuera en la vejez lo que suele ser antes de esa edad. Isaac en efecto aparece achacoso, pesado y poco expedito en el uso de sus facultades: al entrar Jacob, le halla tendido en el lecho, pues le invita á incorporarse para comer; y la serie de preguntas y experiencias que de nuevo cambia con su hijo son tales que revelan una notable caducidad de cuerpo y espíritu. En su respuesta Jacob falta á la verdad por tres conceptos: por decir que es Esaú no siéndolo, por añadir que hizo lo que su padre le había mandado y por llamar caza á lo que no era tal. S. Agustín se esfuerza por excusar a Jacob diciendo que su respuesta y proceder ante su padre en esta escena fué « un misterio, no una decepción » [1]; pero si bien es verdad que los actos y proceder de Jacob é Isaac representan en efecto un misterio de la Providencia divina que se sirve de esos actos para la ejecución de sus designios en la elección de Jacob para la herencia de las promesas mesiánicas con exclusión de su hermano Esaú, y en este sentido es verdad que Jacob es el privilegiado para obtener esa prerogativa; sin embargo esa cooperación de Dios no legitima ni aprueba el medio adoptado por Jacob. Una cosa es que Jacob *represente* en los derechos á su hermano Esaú, y otra que se identifique con él en la persona y en la edad: esto segundo es falso é ilegítimo: lo que debió haberse hecho es declarar á Isaac los designios divinos manifestados á Rebeca antes del nacimiento de sus hijos ó esperar ulteriores declaraciones de la voluntad divina. Si ulteriormente se pregunta por qué Dios cooperó á la acción ilícita y no manifestó por otra vía sus disposiciones: la causa pudo ser para evitar la infamia de Jacob si hubiera

[1] *Contra mendac.* cap. 10.

sido descubierto. — Vv. 20. 21. « *Y dijo Isaac á su hijo: ¿como así te has dado priesa á encontrar, hijo mio? Y respondió: porque el Señor tu Dios salió al encuentro á mi presencia. Y dijo Isaac á Jacob: acércate, ruégote, y te palparé hijo mio, si tú eres mi hijo Esaú, ó no* ». Isaac entra en sospecha no solo por la brevedad con que se presenta su hijo, sino, como se declara en el v. 22, porque además se había fijado en el metal de voz distinto del de la voz de Esaú; y según había previsto Jacob, aleccionado quizá de ocasiones análogas, pasó á la prueba experimental del tacto que en aquel caso parecía decisiva por la enorme diferencia entre ambos hermanos en este punto. — Vv. 22. 23. « *Y acercóse Jacob á Isaac su padre y le palpó y, dijo: la voz, voz es de Jacob; pero las manos, manos son de Esaú. Y no le distinguió porque sus manos habían resultado como las manos de Esaú su hermano, vellosas; y le bendijo* ». Sin duda las papilas de las manos del anciano habían perdido también su delicadeza: pues de lo contrario, no era facil una sorpresa, por velloso que fuera Esaú y por finas que fuesen las pieles de que se cubrió Jacob. Además intervino sin duda la Providencia divina. El último inciso, ó es una prolepsis ó significa: y se preparó á bendecirle. — Vv. 24. 26. « *Y dijo: acércate á mí para que coma de la caza de mi hijo, á fin de que te bendiga mi alma. Y se acercó á él, y comió; y le presentó el vino y bebió. Y díjole Isaac su padre: acércate y dame un ósculo, hijo mio* ». El hijo que iba á recibir la bendición asistía y servía al Patriarca la vianda del festin de bendicion; y terminado este acto previo, el hijo besaba al padre en señal de reverencia y afecto filial.

V. 27-29. « *Y acercóse y le besó; y percibió la fragancia de sus vestidos y le bendijo diciendo: he aquí la fragancia de mi hijo como fragancia de campo al que bendijo el Señor. Concédate Dios del rocío del cielo y de las fecundidades de la tierra, y abundancia de trigo y vino. Sírvante pueblos y póstrense ante tí naciones; sé grande para tus hermanos y póstrense ante tí los hijos de tu madre. Los que te maldijeren sean malditos; y los que te bendijeren sean benditos* ». En el último miembro ofrece el texto el idiotismo de expresar en forma singular un predicado que debería ser plural. Propia-

mente el texto es: « los que te maldijeren, *maldito*; y los que te bendijeren, *bendito* »; debe sobreentenderse « quien quiera que sea ». La razón del idiotismo es porque el pensamiento del orador vá no solo á la totalidad, sino á cada individuo de ella ([1]). En el momento de acercarse Jacob á dar el ósculo á su padre, percibe este la fragancia de los vestidos; fragancia ó aroma propio sin duda de aquellos vestidos exclusivos del primogénito y que, según parece, estaban perfumados. Isaac, como inspirado por la suavidad del perfume vinculado á la vestidura del primogénito, da principio á su bendición comparando aquella fragancia á la de un campo cubierto de oloroso fruto en la primavera. La comparación procede de que para perfumar las habitaciones y vestidos se servían los antiguos de frutos y plantas olorosas, como lo hacen los campesinos que perfuman sus habitaciones y armarios con membrillos, manzanas, etc. El aroma de campo sugiere á Isaac su primera optación: campos fértiles y frutos abundantes. La segunda versa sobre el engrandecimiento de la raza: superioridad militar y señorío sobre naciones. La tercera se refiere al mayorazgo sobre los demás miembros de la familia: los demás hermanos han de reconocerle por superior y rendirle homenaje. La fórmula debía ser general y no se modificaba aunque el caso de aplicación pareciera exigirlo. Jacob á diferencia de Isaac no tenía más que un hermano; y sin embargo la fórmula habla de sus *hermanos* é *hijos* de su madre. La causa de no variar las expresiones era el respeto á la fórmula consagrada; cuyo sentido por otra parte se comprendía facilmente. Por último la optación cuarta hacía extensiva la fortuna próspera de la posteridad patriarcal á todos aquellos que se adhirieran á ella por alianza; así como recíprocamente, la adversidad había de caer sobre aquellos que fueran sus enemigos. La bendición patriarcal no era otra cosa que la trasmisión autorizada de las promesas divinas hechas por el mismo Dios á Abrahán para sí y para su posteridad; en consecuencia, el Patriarca de-

([1]) Véase *Gesen. Kautzsch,* § 145, n. 5.

positario de esas promesas divinas, podía y tenía derecho á trasmitirlas á su sucesor.

Para Gunkel (p. 271 y 272) toda la escena es una pura ficción del género humorístico, no serio; pues Dios aparece favoreciendo á un malvado que por medios reprobados arrebata á su legítimo heredero un patrimonio sagrado, la bendición divina. Estas leyendas del género humorístico se inventaron para estereotipar en ellas en forma alegórica las cualidades de Jacob y Esaú: Jacob prudente, previsor sabía aprovechar las coyunturas, prevenirse para el porvenir. Esaú ligero, precipitado, no piensa en el día de mañana, ni se cuida sino de lo que ve y palpa de presente. La explicación que precede reduce á la nada semejantes arbitrariedades.

Vv. 30. 31. « *Y aconteció que apenas había acabado Isaac de bendecir á Jacob, y precisamente acababa de salir Jacob de la presencia de Isaac su padre, llegaba Esaú su hermano de su caza. E hizo él también su guisado sabroso y lo presentó á su padre diciendo á su padre: levántese mi padre y coma de la caza de su hijo para que tu alma me bendiga* ». El texto hebreo repite dos veces ויהי, pero esa redundancia no se expresa bien en nuestra lengua, por lo que la hemos omitido. La salida de Jacob terminada la escena de la bendición, coincide con la llegada de su hermano Esaú. — Vv. 32-33. « *Y díjole Isaac su padre: ¿quién eres? Y respondió: soy tu hijo, tu primogénito Esaú. Y se espantó Isaac con grande espanto hasta el extremo. Y dijo: ¿quién es, ahora, aquel que cazó la caza y me la presentó, y comí de todo antes que entrases y le bendije? ¡por cierto será bendito!* » La pregunta de Isaac confirma la advertencia antes hecha sobre la pesadez de oído y facultades de Isaac pues no conoce á Esaú al menos con entera certidumbre. A la respuesta de Esaú Isaac queda atónito considerando la sorpresa de que acaba de ser víctima; pero aunque pregunta quién es el que le ha sorprendido y arrancado la bendición, no la retracta, sino la ratifica: la bendición está concedida, dice, y no es posible deshacer lo hecho ni suspender sus efectos. Isaac no tiene por nula su bendición á pesar del engaño: ¿cuál puede ser la causa? S. Agustín, S. Jerónimo y otros Padres explican el hecho diciendo que el asombro extraordinario de Isaac fué un rapto en el que Dios le manifiestó la intervención de su providencia en la escena que había precedido. La mejor explicación parece

ser que el asombro procedió de que al dar la bendición á Jacob habíase sentido extraordinaria y celestialmente emocionado, pronunciando sus exoptaciones bajo la conciencia de una cooperación divina excepcional: por esta causa, reconociendo en el suceso la mano de la Providencia, ratifica lo hecho sin consentir de manera alguna en revocarlo. Pero de esta conducta de Isaac se infiere que la facultad de señalar el heredero mayorazgo residía exclusiva y propiamente en el padre sin que la prioridad de nacimiento creara derecho estricto. — Vv. 34. 35. « *Como oyó Esaú las palabras de su padre dió voces con gran clamor y afligióse hasta el extremo, y dijo á su padre: bendíceme también á mí, padre mio! Y respondió: vino tu hermano con maña y arrebató tu bendición* ». El dolor y aflicción de Esaú se explican por el grande aprecio que se hacía de la bendición paterna, aun de parte de hijos tan despreocupados como Esaú; ni podía ser de otro modo teniendo presente el origen y significado de la bendición. Adviértase que Esaú no alega la nulidad del acto: al contrario, reconoce su validez y acata la ratificación del padre: solo pide parte en la bendición paterna; indicio claro de que en efecto la facultad residía propiamente en el padre. — V. 36. » *Y dijo: ¿no es así que se llamó su nombre Jacob? Y me ha suplantado así dos veces: llevóse mi primogenitura y he aquí que ahora se ha llevado mi bendición. Y añadió: ¿por ventura no has reservado bendición para mí?* » Aquí también aunque se desahoga Esaú contra su hermano diciendo que con razón le pusieron por nombre Jacob, pues le ha suplantado dos veces, reconoce el derecho de su padre, y solo reclama otra bendición. — V. 37. » *Y respondió Isaac diciendo á Esaú: he aquí que le he constituido mayorazgo respecto de tí, y héle dado por siervos á sus hermanos, y le he confirmado en trigo y vino: á tí, pues, ahora que voy á hacerte, hijo mio?* » Es decir: el acto es irrevocable; ¡no es posible deshacer lo hecho! Isaac con esta respuesta da á entender que la bendición dada á Jacob era la propia del mayorazgo.

Vv. 38-40. « *Y dijo Esaú á su padre: ¿por ventura tienes una sola bendición, padre mio? ¡bendíceme también á mí, padre mio! Y alzó su voz Esaú y lloró. Y respondió Isaac*

su padre diciéndole: he aquí que tu habitación será lejos de las fecundidades de la tierra, y del rocío del cielo de lo alto. Vivirás sobre tu espada y servirás á tu hermano. Pero sucederá que cuando te vieres libre, romperás su yugo de sobre tu cerviz ». En lugar de *habitación* מוֹשָׁב la Vulg. leyó *bendición* ברכה; y aunque comunmente se supone ser esta lectura sustitución posterior, no es eso lo probable sino lo contrario; pues á las lágrimas de Esaú era natural que Isaac respondiese con una *bendición*, siquiera fuese muy inferior á la de su hermano. Por lo que hace al contenido de la bendición, redúcese á predecir á su hijo que le tocará en herencia un suelo esteril y privado también de los beneficios de lluvia y rocío; por lo que se verá precisado á vivir de la espada, es decir, ó de la caza, ó tal vez de la guerra y el pillaje. Con respecto á sus relaciones como Jacob, estará sujeto á él, aunque llegará tiempo en que sacuda el yugo de esa dependencia. Como se vé, la primera parte de la bendición se refiere al suelo ó habitación de Esaú, y como por otra parte las palabras contienen tan poco de bendición, esta debió ser la causa de sustituir á la voz ברכה la de מוֹשָׁב. Por lo que hace al cumplimiento, más que en la persona de Esaú se verificó en su posteridad, la cual efectivamente además de habitar en los escarpados montes de Seir, estuvo sujeta al yugo de Israel desde el tiempo de David hasta Jorán.

Algunos intérpretes como Hoberg trasladan la expresión מִשְׁמַנֵּי, « *en* las fertilidades ó *en* lo fertil de la tierra », diciendo que las montañas de Seir presentaban de trecho en trecho fértiles y amenos valles; y dando á la preposición מִן sentido de procedencia: « tu bendición provendrá *de* la fertilidad de la tierra y del rocío del cielo » : pero en todo el Antiguo Testamento es clásica la esterilidad del monte de Seir; y la segunda parte del vaticinio es una confirmación del sentido privativo ó de remoción en la partícula מִן. Malaquías 1, 1-3 evidentemente alude á este pasaje en el paralelo que establece entre Esaú y Jacob con respecto á la herencia que por disposición divina cupo á uno y otro. La causa de haberse establecido Esaú en Seir debió ser parte sus instintos agrestes y aficiones de cazador, parte el ver ocupadas ya por diversas tribus las demás regiones vecinas.

Vv. 41. « *Y detestaba Esaú á Jacob por la bendición con que le bendijo su padre, y dijo Esaú en su corazón: llegarán*

los días del luto de mi padre, y quitaré la vida á Jacob mi hermano ». El episodio de la bendición y la constante negativa de Isaac á revocar el acto, excitó en Esaú odio mortal hacia su hermano. Muchos intérpretes trasladan el verbo וַיִּשְׂטֹם: « *y armó asechanzas* Esaú.... » haciendo á שׂטם sinónimo de שׂטן ([1]), pero mejor es la versión *oderat* de la Vulg. pues las asechanzas supondrían en Esaú el propósito de deshacerse desde luego de su hermano; lo que no se concilia con el texto según el cual Esaú aplaza esos intentos para más adelante. La resolución de Rebeca tampoco prueba asechanzas; cierto que sus palabras á Jacob indican la persuasión de que Esaú no se contentó con solas palabras: pero para que Rebeca concibiera esos temores bastaba el odio y la incertidumbre de la muerte de Isaac. — Vv. 42-45. « *É indicóse á Rebeca las palabras de Esaú su hijo mayor, y envió á llamar á Jacob su hijo menor y díjole: he aquí que Esaú tu hermano maquina sobre tí darte muerte. Ahora, pues, hijo mio, oye mi voz, y levántate, húyete á Labán mi hermano, á Charán. Y permanecerás con él unos días hasta que cambie el furor de tu hermano. En tanto que se mude de tí el enojo de tu hermano, y olvide lo que le hiciste; y enviaré por tí, y te tomaré de allí. ¿Para qué me he de ver privada juntamente de los dos en un día?* ». Claro es que si los designios de Esaú llegaron á noticia de Rebeca fué porque no se limitaron á simples pensamientos internos: el texto dice que *pensó en su corazón Esaú* dando á entender que en su interior consintió aquellos depravados intentos, pero no porque no los manifestara. Pudo manifestarlos en la intimidad ó á sus mujeres, ó á algún familiar suyo, llegando por fin el rumor á oídos de Rebeca. Es natural que esta aconsejara á Jacob la fuga inmediata; porque era incierta la vida de Isaac y porque la presencia de su hermano podía enardecer á Esaú y llevarle á la ejecución de su propósito sin esperar la muerte del padre. Nada dice Rebeca de matrimonio á Jacob, pero no se sigue de ahí que no se lo dijera en otras ocasiones. Las expresiones: « en tanto que.... y te llamaré y traeré » sig-

([1]) GESEN. Thes. 1327; BUHL p. 777.

nifican que pasado el enojo, como lo esperaba Rebeca, enviaría á llamar á Jacob. Pero ¿por qué teme Rebeca la pérdida simultánea de ambos hijos? El motivo es porque si Esaú asesinaba á su hermano, el padre ó los demás parientes, v. gr. los hijos de Ismaél ó los de Cetura pedirían la muerte de Esaú conforme á la prescripción de Gén. 9, 6.

4. La emigración de Jacob á Mesopotamia: 27, 46-28, 22

A) **La salida de la casa paterna, 27, 46=28, 9**

Rebeca propone á Isaac la marcha de Jacob á Mesopotamia para que allí busque esposa en la familia patriarcal; y aceptada la propuesta, parte Jacob con la bendición de su padre. En el camino, al llegar á Betél Dios se aparece á Jacob ratificando la bendeción de Isaac y reiterando en su persona las promesas hechas á Abrahán é Isaac. La sección consta de dos partes: 27, 46-28, 9 la salida de Bersabée: 28, 10-22 las escenas de Betél. « *Y dijo Rebeca á Isaac: estoy hastiada de mi vida á causa de las hijas de Het: si Jacob tomare mujer de hijas de Het como estas, ó de las hijas del país ¿para qué quiero la vida?* ». El v. 46 remite á 27, 35 significando el tedio de Rebeca por tan prolongado sufrimiento de 37 años, y justificando así sus quejas á Isaac en las que va envuelta la propuesta del viaje de Jacob á Mesopotamia. Rebeca guarda silencio sobre el motivo principal, ó para ahorrar á Isaac el grave disgusto sobre las disposiciones de ánimo de Esaú, ó porque tal vez sospechó no sería creída. Como el disgusto por las heteas no era solo de Rebeca, sino también de Isaac, aunque naturalmente sería mucho mayor en Rebeca por el continuo roce con las nueras, Isaac vino facilmente en que Jacob tomase mujer de la familia patriarcal. — 23, 1-4. « *Y llamó Isaac á Jacob y le bendijo, y le dió orden diciéndole: no tomarás mujer de las hijas de Canaán. Levántate, anda á Mesopotamia, á casa de Batuel padre de tu madre; y toma para tí mujer de allí, de las hijas de Labán hermano de tu madre.*

Y Dios omnipotente te bendecirá y te fecundará y te multiplicará, y serás constituido en congregación de pueblos. Y daráte la bendición de Abrahán para ti y para tu posteridad contigo, á fin de que poseas la tierra de tus peregrinaciones que concedió Dios á Abrahán ». Como la llamada de Isaac á Jacob sigue inmediatamente á la entrevista y conversación de 27, 46, es evidente que ambos esposos trataron expresamente del viaje y su objeto por más que en aquel verso no aparezca en términos expresos. Isaac al despedir á su hijo ratifica nuevamente la solemne bendición concedida á Jacob declarándola como trasmisión de las promesas hechas por Dios á Abrahán. — V. 6. « *Y vió Esaú que Isaac había bendecido á Jacob y le había enviado á Mesopotamia para tomarse de allí mujer, y que al bendecirle Isaac le ordenó diciendo: no tomarás mujer de las hijas de Canaán* ». No consigna el escritor la impresión que hizo en Esaú la noticia de las órdenes de Isaac á Jacob; pero hace constar que no las ignoró. — V. 7. « *Y escuchó Jacob á su padre y á su madre y marchó á Mesopotamia* ». Conocida la voluntad de sus padres, y no ignorando las disposiciones de su hermano Esaú para consigo, Jacob se puso inmediatamente en camino. — Vv. 8. 9. « *Y vió Esaú que las hijas de Canaán eran desagradables en los ojos de Isaac su padre; y marchó Esaú á Ismaél y sobre sus mujeres tomó para sí por mujer á Malaat hija de Ismaél hijo de Abrahám, hermana de Nebaiot* ». Por fin Esaú conoció el disgusto que sus mujeres daban á Isaac, y sin dejarlas, añadió otra de la familia patriarcal, aunque de rama indirecta, que fué la hija de Ismaél. No deja de suscitar sus dificultades cronológicas este brevísimo pasaje. Si el caso tuvo lugar, como parece, después de la bendición de Jacob, es posterior al año 137 de la vida de Isaac; y en consecuencia, 14 años posterior á la muerte de Ismaél que llevaba á Isaac 14 años y murió de 137. Sacar este verso de su lugar, ó colocar la escena de la bendición en época anterior á la señalada, ofrece graves dificultades: en consecuencia cuando Moisés dice que Esaú fué á Ismaél, este nombre designa no la persona sino la tribu, la cual tomaría el nombre de su progenitor como lo tomó el pueblo hebreo de su progenitor Israel.

B) **Betél, 10-22**

Vv. 10-11. « *Y salió Jacob de Bersabée y marchó para Charán. Y encontró con un lugar y pernoctó allí porque había entrado el sol y tomó de las piedras del lugar y puso por sus cabeceras y se acostó en aquel lugar* ». De la lectura בַּמָּקוֹם con el prefijo ה en el v. 2 quieren inferir Dillmann y otros que el escritor da como conocido aquel lugar en calidad de santuario por excelencia; pero ni la lectura masorética es sacrosanta, ni el contexto del pasaje admite esa noticia por parte de Jacob: si se retiene el prefijo habrá de ser ó en sentido indefinido *un*, ó por anticipación respecto del verso 16. La Vulg. traslada: « *ad quemdam locum* », y los 70: ἀπήντησε τόπῳ = dió con *un lugar*. Hoberg en su texto hebreo puntúa la ב con scheva. — V. 12. « *Y soñó y he aquí una escala colocada en tierra, y cuya cúspide tocaba á los cielos; y he aquí ángeles de Dios que subían y bajaban por ella* ». La visión representaba la comunicación entre el cielo y la tierra, Dios y los hombres; los ángeles son los medianeros entre el linaje humano y el Criador, los cuales suben para llevar al trono del Altísimo las oraciones y otros mensajes referentes á las necesidades y al bien del linaje humano, y bajan para manifestar y ejecutar el despacho de los mismos. El cap. 8 del Deuteronomio nos pinta á Dios distribuyendo desde el principio la tierra entera entre sus ángeles como encargados en nombre de Dios de pueblos y naciones. — Vv. 13-15. « *Y he aquí al Señor de pié sobre ella, y dijo: Yo soy el Señor Dios de Abrahán tu padre y Dios de Isaac: la tierra sobre la que estás acostado te la daré á tí y á tu posteridad. Y tu posteridad será como el polvo de la tierra, y propagaráse á occidente y á oriente, y á septentrión y á mediodía, y daránse el parabien en tí y en tu posteridad todas las parentelas de la tierra. Y he aquí que yo estoy contigo, y te guardaré en todo paraje á donde fueres, y te restituiré á esta tierra; porque no te abandonaré hasta que haya ejecutado lo que te he dicho* ». En lo alto de la escala, como soberano de cielos y tierra, dispuesto á recibir y despachar mensajes por medio de los ángeles para bien de los hombres, hállase Dios en pié, el cual por sí mismo,

no por conducto de mensajeros dirige la palabra á Jacob para hacerle las magníficas promesas que el texto expresa. Esta visión confortó grandemente á Jacob: aunque contaba en su favor con el testimonio de su madre y de su padre que habían aprobado su proceder para alcanzar la bendición paterna, todavía abrigaba sus recelos sobre punto tan grave; ahora el mismo Dios se declara directamente á él como autor de su elección al mayorazgo, pues le repite una por una las grandes promesas hechas á Abrahán y que constituían la gloria y el patrimonio sagrado de la línea escogida en la familia patriarcal. Como complemento que garantiza la vinculación de ese depósito sagrado á su persona, prométele además para el presente su protección divina: desde ahora estará con él, le guardará en su emigración y le restituirá felizmente á su patria y casa paterna. Por uno y otro motivo la visión de Betél hace época en la vida de Jacob: á ella se hace referencia en ese concepto tanto en 31, 13 como en 35, 1-7 y 9-15.

El viaje de Jacob á Mesopotamia para contraer matrimonio presenta vivo contraste con el de Eliezer para pedir en el mismo país la mano de Rebeca. Eliezer, un simple criado de Abrahán, lleva consigo diez camellos cargados de alhajas y preciosos presentes, y con ese aparato, acompañado además de criados inferiores se presenta en casa de Batuel y Labán: Jacob, el heredero de Isaac, marcha solo, sin acompañamiento alguno de criados ni presentes, y para dormir se recuesta sobre una piedra bajo su cabeza y el cuerpo naturalmente tendido sobre la dura tierra, ó algún ligero defensivo sobre ella. Una vez en Mesopotamia tampoco recibe de sus padres ni promete de su parte á Labán dote alguna por sus hijas, sino ofrece solamente servicios personales. No es facil explicar este contraste ni por lo precipitado del viaje, ni por el respeto á Esaú que no hubiera consentido en su hermano aparato de heredero, ni por la circunstancia de ser ya conocido en casa de Labán: y no puede negarse que Isaac debió ser muy inferior á su padre en la majestad de su casa y familia. Es verdad que el cap. 26 le presenta semejante á Abrahán; pero ni entonces llegó á la grandeza de su padre, ni conservó después esta posición, sino que debió experimentar pérdidas en su hacienda.

Vv. 16. 17. « *Y despertó Jacob de su sueño y dijo: ¡á la verdad está el Señor en este lugar y yo no lo sabía! Y temió y dijo: ¡cuán temeroso es este lugar! ¡no es sino la casa de Dios y ésta la puerta del cielo!* ». Aquí sí reconoce Jacob que el paraje ya de tiempo antes estaba consagrado y re-

presentaba un santuario. Y en efecto, allí se había verificado la segunda aparición del Señor á Abrahán en su entrada al país cananeo (Gén. 12, 8): al mismo había vuelto en su regreso de Egipto (13, 4); allí permaneció el Patriarca largo tiempo (13, 4-18) y en el mismo también había tenido lugar el sacrificio de Isaac (22, 2 sigg.). Estas razones, sobre todo la circunstancia de haber vuelto Abrahán allí al regresar de Egipto, á lo que parece con intento de establecerse definitivamente, y la del nombre antonomástico de *tierra de la visión* que Dios le da en el cap. 22, indican que Betél había tenido para Abrahán significación é importancia excepcional, y que Dios había consagrado con especialidad el paraje. Jacob ó por lo solemne de la visión, ó porque en ella se le manifestó la historia de aquel lugar, reconociólo como escogido singularmente por Dios para manifestarse á los hombres, « como casa de Dios y puerta del cielo », y concibió hacia él temor reverencial extraordinario. La razón de llamarlo *puerta del cielo* fué la escala que ponía en comunicación la tierra con el cielo abierto por el extremo superior. — V. 18. « *Y levantóse Jacob de mañana y cogió la piedra que había puesto por cabecera suya y la colocó de columna, y derramó aceite sobre lo alto de ella* ». La piedra debía ser un monolito de forma prolongada; para dormir y reclinar sobre ella su cabeza, habíala puesto Jacob tendida; pero ahora la coloca empinada y en forma de estela ó columna, en recuerdo de la visión. La acción de derramar aceite no fué sacrificio sino consagración de la estela, no como altar, sino como columna conmemorativa, semejante á las que se mencionan en 31, 45. 51. 52; 35, 14. 20, y que se distinguen expresamente de los altares, por el nombre, por la forma y por su destino y significado; como distingue Jacob la suya en el v. 22. Mucho menos atribuye Jacob á la piedra divinidad ninguna, ni de identidad, ni de inhesión ó morada, ni de representación ó simulacro. Las columnas ó estelas idolátricas que el Exodo, Levít. y Deuteronomio ordenan disipar en Canaán aunque en la forma ó figura tienen semejanza con la de Jacob y otras erigidas por los Patriarcas ó varones santos del pueblo de Dios, no la tienen en su significado: las columnas idolátricas ó eran simulacros

de dioses falsos, ó eran monumentos en su honor. — V. 19. « *Y llamó el nombre de aquel lugar Betél; y antes, al principio, el nombre de la ciudad era Luza* ». Jacob impuso el nombre de *Betél* al lugar donde tuvo la visión, que fué en el campo; pero del lugar pasó la denominación á la ciudad misma cuando los israelitas ocuparon la Palestina, si ya no en tiempo de los Patriarcas. La advertencia adicional supone la extensión del nombre á la ciudad de Betél; y por lo mismo será adición redaccional si la extensión solo data de la conquista de Canaán. — Vv. 20-22. « *Y Jacob pronunció un voto diciendo: si el Señor Dios fuere conmigo y me guardare en este viaje que yo camino, y me diere pan para comer y vestido para cubrirme: y volviere en paz á la casa de mi padre, Jehová será Dios para mí: y esta piedra que he erigido en columna será casa de Dios; y de todo lo que me dieres te contaré diezmo* ». Jacob promete con voto dirigiéndose á Jehová, que si le cumple lo que le prometió en la visión protegiéndole, dándole vestido y sustento y restituyéndole salvo á su casa, le reconocerá por su Dios, erigirá en Betel un santuario y le ofrecerá el diezmo de su hacienda. No quiere decir Jacob que reconocerá como quiera por Dios á Jehová, pues ya le reconoce por tal; sino que le reconocerá por Dios propio, mediante pacto especial, á la manera que en el cap. 17 Dios se declara Dios de Abrahán y de su posteridad, recibiendo por suyos al Patriarca y sus descendientes: no porque como Creador no sea ya dueño de ellos al modo que lo es de todos los hombres; sino por alianza mutua singularísima. Dios dispensará providencia especial á Jacob y su posteridad; y ellos tributarán especiales obsequios á Dios. Adviértase cómo Jacob distingue expresamente la columna del altar: la piedra, que ahora es columna, pasará á ser, cumplidas las condiciones del voto, casa de Dios, es decir, altar donde habite ó se haga presente por la aceptación del sacrificio,

Para la crítica heterodoxa todo el relato de la visión de Betél solo representa un episodio legendario, expresión de una fase en la evolución del culto. La escuela radical (Wellhausen, Gunkel etc.), interpreta el pasaje de un modo craso y material: « la escala no es una imagen sino una realidad (una divinidad real) que se encuentra en Betél, y por eso es santo

aquel lugar »; y lo es antes que los hombres piensen en él. « El cielo, palacio de Dios, tiene su puerta sobre el santuario terreno de Betél » (1)... la piedra, que en 49, 24 es llamada *piedra de Israel,* es propiamente el Santuario de Betél... La piedra misma está animada de la divinidad, como lo demuestra el nombre de Betél que Jacob le impone: por eso « la Piedra de Israel » es un nombre divino (2). Dillmann, más prudente, reconoce que la piedra de Jacob en el contexto presente no reviste ni representa divinidad alguna; pero ignoramos, añade, si el pueblo de Israel, en épocas anteriores á la del autor de nuestra sección, como lo es sin duda la época de Jacob, practicó el fetiquismo (3). ¿Qué fundamento suministra nuestro pasaje á semejantes interpretaciones? Desde luego ninguno á la primera, como lo reconoce Dillmann y se ve precisado á confesarlo todo el que quiera contentarse con *interpretar* lo escrito, sin mezclar al texto elementos que él no ofrece: basta la exposición sencilla que de las expresiones empleadas por el escritor y por Jacob hemos hecho al explanar el pasaje. Por lo que hace á Dillmann, su exposición se diferencia de la de Wellhausen y Gunkel en que, mientras estos suponen representada directamente en nuestro pasaje la fase fetiquista en la historia del culto israelítico, Dillmann solo la ve representada de un modo indirecto, esto es, á manera de residuos de edades arcaicas, y esto mismo no con entera certidumbre. « Si el *Betél* de nuestro relato corresponde en significado á un βαίτυλος (peñascos en los cuales muchos pueblos del Oriente reconocían ó una divinidad, ó una habitación de la misma), la piedra de Jacob representaría primitivamente un fetique;... pero esa correspondencia es cuando menos muy problemática: en la época histórica jamás ocurre en parte alguna en el culto público de Israel el culto de las piedras » (4).

Como el mismo Dillmann reconoce el ningún fundamento que existe para suponer ni al tiempo de la redacción del episodio, ni en otro alguno la existencia del culto fetiquista en Israel, resta únicamente el problema sobre la autenticidad del pasaje, es decir, sobre si en 28, 10-22 tenemos la exposición histórica de un acontecimiento perteneciente á la época patriarcal en la persona de Jacob. Pero el tenor mismo del pasaje no presenta fundamento alguno para dudar de ese valor, si no es el caracter sobrenatural del relato, que no es exclusivo de nuestra sección. Si se trata de otros fundamentos agenos á la sección misma, solo dos pueden proponerse: ó testimonios históricos que demuestren ser el monoteismo espiritualista de Israel posterior á la época de Jacob; ó razonamientos bien fundados que hagan ver el proceso sucesivo del concepto sobre la divinidad á partir de nociones fetiquistas hasta el monoteismo espiritualista, al mismo tiempo que el sincronismo de esos grados ínfimos del culto con la época de Jacob.

(1) Gunkel, *Die Gen.* 317: « die Leiter ist nicht nur *Bild,* sondern steht *wirklich* »; y 320: « der Stein *gottbeseelt* ist ».

(2) P. 320.

(3) *Die Genesis* p. 336.

(4) Pp. 336-337: « keine göttlich verehrten Steine, condern *nur* heil. Steine ».

En cuanto á la primera clase de pruebas, lejos de existir tales testimonios, los fundamentos alegados al tratar de la autenticidad del Pentateuco nos conducen á la conclusión diametralmente opuesta. Y por lo que hace á la segunda categoría, la filosofía de las religiones se ha esforzado en vano hasta el presente por aducir una demostración convincente, y aun probable de uno y otro extremo.

5. Jacob en Mesopotamia, 29, 1=30, 43

Llegado Jacob á Mesopotamia instalóse desde luego en casa de su tío Labán con cuyas dos hijas contrajó matrimonio á cambio de 14 años de servicio pastoreando sus rebaños. Aunque por un lado tuvo que sufrir no poco por la deslealtad de su suegro, en cambio Dios le favoreció como le había prometido, no solo dándole once hijos y una hija, sino multiplicando también su hacienda. El objetivo del escritor en esta sección es no solo manifestar el cumplimiento de la promesa hecha por Dios á Jacob en Betél de asistirle y favorecerle, sino también dar noticia de los orígenes inmediatos del pueblo hebreo en los progenitores de las doce tribus cuyo nacimiento refiere con toda minuciosidad. De sus dos mujeres y de las concubinas Bala y Zelfa esclavas respectivamente de Raquel y Lía tuvo sus hijos por este orden: de Lía seis; Rubén, Simeón, Leví, Judas, Isacar y Zabulón, con una hija, Dina. De Raquel dos; José y Benjamin, aunque este último nació ya en Canaán. De Bala dos; Dan y Neftalí. De Zelfa dos; Gad y Asér. La historia de estos nacimientos es uno de los idilios más deliciosos por la sencillez primitiva que resalta en los personajes, negociaciones, rivalidades y expansiones de júbilo, ó abatimientos que alternativamente manifiestan las dos hermanas Lía y Raquel. También es importante y muy instructivo el relato bajo el punto de vista filológico por el extraño modo de derivación etimológica en los nombres que las madres imponen á sus hijos. Consta la sección de tres miembros: 29, 1-35 establecimiento de Jacob en casa de Laban, matrimonios con sus hijas y nacimiento de los cua-

tro primeros Patriarcas hijos de Lía. 30, 1-26: rivalidades de Lía y Raquel, nacimiento de los hijos restantes hasta José. 30, 27-43. Ultimos años de Jacob en Mesopotamia.

A) Jacob en casa de Labán; matrimonios, primeros hijos, 29, 1-35

Vv. 1-3. « *Y alzó Jacob sus pies y caminó á tierra de los hijos de oriente. Y vió y he aquí un pozo en el campo; y he aquí que había allí tres rebaños de ovejas tendidos al lado de él, porque de aquel pozo habían de beber los rebaños. Y había una gran piedra sobre la boca del pozo, y se reunían allá todos los rebaños y volteaban la piedra de sobre la boca del pozo, y daban de beber al ganado y restituían á su lugar la piedra sobre la boca del pozo* ». Desde Betél nos traslada inmediatamente el escritor á la inmediaciones de Charán sin hacer otra descripción del viaje que decir « levantó sus pies Jacob para dirigirse á los hijos del Oriente ». La omisión de los detalles intermedios nada tiene de extraño, pues lo mismo hace en el cap. 24 cuando refiere el viaje de Eliezer. Algo más chocante es la expresión de que se sirve para significar el término de la jornada: con más frecuencia que para significar la Mesopotamia, suelen emplearse las expresiones Oriente, región del Oriente, hijos del Oriente para indicar la Arabia septentrional; de donde la crítica heterodoxa quiere inferir ó la diversidad de fuentes en la narración y el desacuerdo entre el v. 1 y los siguientes que suponen ser Charán el término del viaje; ó la incertidumbre sobre la verdadera situación geográfica de la familia de Labán. Pero sin razón; porque los términos Oriente, región del Oriente etc. se emplean también repetidas veces en el Pentateuco aplicados á la región transgalaadita por la parte de Siria y el Eufrates, come se ve en el libro de los Números [1]. También es estraña la expresión: « alzar los piés » como sinónima de ponerse en marcha; pero nada puede inferirse contra la narración por no ocurrir la frase sino en

[1] מן ארם ינחני בלק מלך מואב מה־רי קדם (22, 7): « *de Aram* adduxit me Balac rex Moab, de *montibus Orientis* »; donde precisamente se designa la misma región de Mesopotamia.

este pasaje. Los vv. 2. 3 nos presentan ya á Jacob en Charán. Los rebaños estaban reunidos sin que los pastores los abrevaran porque era costumbre no hacerlo hasta que hubieran todos llegado. No era el motivo la mole ingente del peñasco que cerraba el brocal del pozo, que no pudiera ser removido sino por muchos á un tiempo, ni los pastores dan esa razón (1): el motivo era el buen orden y el evitar se desperdiciara el agua no muy abundante en aquellas regiones. — Vv. 4-6. « *Y díjoles Jacob: ¿hermanos míos, de dónde sois? Y respondieron: somos de Charán. Y díjoles: ¿conoceis por ventura á Labán hijo de Nacór? Y respondieron: le conocemos. Y les dijo: ¿hay por ventura salud cerca de él? Y respondieron: salud; y he aquí á Raquel su hija que viene con el ganado* ». Jacob llama hermanos suyos á los pastores ó por cortesía ó por hacérselos benévolos, pues se hallaba solo y en país extraño. Facil es que Jacob ignorase cuál era la población inmediata pues no había visitado aquellas regiones, habiéndose guiado para su viaje por las instrucciones de los que acompañaron á Eliezer casi 80 años antes y por la de su madre Rebeca. — Vv. 7. 8. « *Y añadió: he aquí que todavía hay mucho día: no es tiempo de recogerse el ganado: abrevad el rebaño y marchad, pastoread. Y respondieron: no podrémos hasta que se hayan juntado todos los rebaños: entonces voltearán la piedra de sobre la boca del pozo y abrevarémos el ganado* ». De las expresiones: « no *podrémos* hasta que se reunan todos; entonces voltearan... » combinada con la indicación del v. 2 sobre la *gran* piedra que cerraba el pozo infieren Dillmann y otros que la razón de esperar era la magnitud no común de la losa; de donde ulteriormente concluyen la estatura y fuerzas gigantescas de Jacob en opinión del autor de la leyenda, pues en el v. 10 remueve por sí solo el peñon (2). Pero las expresiones de los pastores no significan sino lo que hemos indicado; y la leyenda sobre la estatura y fuerzas gigantescas de Jacob es creación de la crítica incrédula.

(1) v. 8.

(2) DILLMANN, *Die Genesis* p. 338 y 340: «. . . eines Mannes *riesiger, herkulischer Stärke* ».

Vv. 9. 10. « *Todavía estaba él hablando con ellos cuanao llegó Raquel con el ganado de su padre. porque era pastora. Y sucedió que como vió Jacob á Raquel hija de Labán hermano de su madre, y el rebaño de Labán hermano de su madre, acercóse Jacob y volcó la piedra de sobre la boca del pozo. y abrevó el ganado de Labán hermano de su madre* ». Puesto que Jacob solo voltea sin dificultad la piedra, no debía ser de dimensiones colosales, porque no se descubre en toda la historia de Jacob fundamento alguno para atribuirle esas fuerzas hercúleas ni la estatura de gigante que se complace en descubrir la crítica heterodoxa. Cierto que en 32, 24 lucha con Dios y lleva la mejor parte en la lucha; pero es porque Dios se atempera á él. Los demás pastores no se opusieron á la acción de Jacob ó porque entre tanto llegaron todos los rebaños y era ora de abrir el pozo; ó porque Jacob les explicó su parentesco con Labán y en tales casos podía dispensarse la costumbre en obsequio al forestero. De todos modos la preferencia á Raquel y su ganado abrevado antes que el de los demás pastores fué de parte de estos una atención á su pariente que quiso hacer á su prima aquel obsequio. Vv. 11-12. « *Y besó Jacob á Raquel y alzó su voz y lloró. E indicó Jacob á Raquel cómo era hermano de su padre y cómo era hijo de Rebeca, y* (ella) *corrió y* (lo) *indicó á su padre* ». El saludo usual entre los parientes consistía en el ósculo de paz. Las lágrimas de Jacob fueron de ternura.

La escena de Jacob ante el pozo en las inmediaciones de Charán tiene semejanza con la de Eliezer en la fuente. El manantial parece ser el mismo, pues ambos sirven para abrevar el ganado. Eliezer encuentra á Rebeca la destinada á Isaac, y Jacob á Raquel, que es luego su esposa. Pero aunque existe analogía en algunos rasgos, otros son totalmente diversos y demuestran que no se trata de una copia con alguna leve variación. Rebeca no conduce el ganado: va con su cántaro por agua. La hora del encuentro tampoco es la misma: Rebeca llega á la fuente á la hora del crepúsculo: Raquel cuando todavía faltaba mucho para recogerse personas y ganados. También en lo restante del relato aparecen rasgos muy diversos: el obsequio lo hace no Raquel á Jacob, sino éste á Raquel: el intendente hace una larga plegaria: de Jacob no se dice que orase: Eliezer hace magníficos regalos á Rebeca y á sus padres: Jacob nada lleva consigo y necesita ponerse á servir: Rebeca es única; Raquel tiene otra hermana. Rebeca va inmediatamente á desposarse con Isaac: Jacob sirve

siete años por Raquel y tampoco entonces la obtiene sino después de su hermana.

V. 13. « *Y aconteció que al oir Labán la noticia de Jacob hijo de su hermana corrió á encontrarle y le abrazó y le besó y le condujo á su casa y* (Jacob) *refirió á Labán todas estas cosas* ». El cambio de sujeto en los verbos *condujo* y *refirió* es en todo conforme á la índole del idioma hebreo. Las *cosas todas* que Jacob refirió á Labán, fueron lo ocurrido con Raquel en el pozo; pues solo á eso puede referirse el demostrativo de proximidad *estas*. — V. 14. « *Y díjole Labán: seguramente tú eres hueso mío y carne mía. Y permaneció* (Jacob) *con él un mes de días* ». Dijo... permaneció: idéntico idiotismo al del v. 13. Por el relato de Jacob vino Labán en conocimiento de que Jacob era en efecto hijo de Rebeca y le reconoció por tal. — V. 15. « *Y dijo Labán á Jacob: ¿acaso porque eres hermano mío me has de servir de balde? indícame cuál ha de ser tu salario* ». Pasado un mes de agasajos al huesped, y habiendo ya empezado Jacob á servir á Labán, éste le propone entrar en negociaciones. — Vv. 16-18. « *Y Labán tenía dos hijas: el nombre de la mayor Lía, y el nombre de la menor Raquel. Y los ojos de Lía tiernos; pero Raquel era hermosa de semblante y linda de aspecto. Y amó Jacob á Raquel y respondió: te serviré siete años por Raquel tu hija menor* ». La descripción que precede al último inciso es como un paréntesis introductorio para dar razón de la respuesta de Jacob á Labán. La voz רכות *tiernos*, ha sido interpretada por algunos en el sentido de *delicados, finos*; pero es claro que no es ese el sentido: la Vulg. traslada perfectamente la expresión por: *lippis erat oculis*; porque en efecto es evidente que la belleza de Raquel se contrapone á los defectos de Lía. — V. 19. « *Y dijó Labán: bueno es que yo la de á tí antes que darla yo á otro varón: quédate conmigo* ». Labán accede á la respuesta de Jacob, aunque no sin insinuar que podría aspirar á partidos más ventajosos, pues en efecto Jacob nada poseía. — V. 20. « *Y sirvió Jacob por Raquel siete años y fueron en sus ojos como pocos días porque él la amaba* ». באהבתו infinitivo en forma sustantiva muy frecuente en este verbo. No le parecían los años

breves días por poseer ya á Raquel, sino por la esperanza de poseerla, pues Jacob no contrajó matrimonio con ninguna de las hermanas hasta después de los siete años primeros; pero esa esperanza junta con la presencia de Raquel en la misma casa y familia le hacía dichoso. No llama poco la atención la continencia de Jacob en ocasión tan inmediata, por tan largo tiempo, mediando ya el contrato, y en medio de tan grande afecto: no puede negarse que los patriarcas en este punto son modelos bien singulares de rectitud de miras en sus matrimonios y á pesar de la poligamia. Esta circunstancia nos suministra una excelente clave para explicar el verdadero alcance del realismo que aparece en estos dos capítulos 29 y 30. — V. 21-25. « *Y dijo Jacob á Labán: dame mi mujer, porque ya se han cumplido mis días, y entraré á ella. Y reunió Labán todos los varones del lugar é hizo un banquete. Y ocurrió que en la noche tomó á Lía su hija y la introdujo á él, y* (Jacob) *entró á ella. Y dió Labán á Zelfa, esclava de él, á Lía su hija por esclava. Y sucedió que en la mañana he aquí que ella era Lía, y dijo* (Jacob) *á Labán: ¿por qué me has hecho esto? ¿acaso no serví contigo por Raquel? ¿por qué me has engañado?* ». No debió darse priesa Labán á cumplir el contrato, pues espera á que se lo recuerde Jacob, cuando ya se habían pasado los siete años de servicio convenidos para entrar en posesión de Raquel. Labán parece acceder, é invita á los vecinos al festin de boda; pero cuando por la noche llega la hora de entregar la desposada, su padre que era según costumbre el encargado de hacerlo introdujo en la cámara de Jacob no á Raquel sino á Lía; la cual, como entró velada no fué conocida de vista por Jacob, ni después por otros indicios, porque disimuló instruida sin duda por su padre, de tal suerte que Jacob no echó de ver el fraude sino por la mañana. Jacob sintió naturalmente el proceder de su tío y le pidió cuenta de él.

Vv. 26. 27. « *Y respondió Labán: no se hace así en nuestro lugar, entregar la menor antes que la mayor. Cumple esta semana y se te dará también esta por el servicio que prestarás todavía á mi lado otros siete años* ». Si en efecto era aquella la costumbre de aquel país, debió advertirlo

antes Labán; pero lo más probable es que esa respuesta fué un pretexto de Labán que quiso colocar á su hija mayor por la dificultad que hallaba para hacerlo. Pero en Jacob veía los cielos abiertos para salir del aprieto, pues se avendría á cualquiera condición por conseguir á Raquel de la cual veía Labán tan prendado á su sobrino. La semana á cuyo cumplimiento invita Labán á Jacob es la de los festejos nupciales que en efecto duraban siete días (Jud. 14, 12; Tob. 11, 21): y por Raquel le exige otro siete años bien seguro de que no había de rehusar el partido, aunque tan oneroso. — V. 28. « *E hizo Jacob así, y cumplió aquella semana, y dióle* (Laban) *á Raquel su hija por mujer* ». Pasados los siete días de las bodas con Lía, obtuvo también á Raquel, obligándose á continuar sus servicios á Labán otros siete años. — V. 29 « *Y dió Labán á Raquel su hija por esclava á Bala esclava de él* ». Labán concede á cada una de sus hijas su esclava respectiva para su servicio propio. Aquí también se descubre notable diferencia entre Rebeca y Raquel: Rebeca obtiene de Batuel su padre á su aya y varias servidoras: Raquel no recibe más que una. — V. 30. « *Y entró también á Raquel y además amó á Raquel sobre Lía, y vivió con él todavía otros siete años* ». Nueva demostración de que Jacob obtuvo á Raquel desde luego; lo cual se ve todavía con mayor evidencia en la serie de los nacimientos de sus hijos que luego se sigue.

Vv. 31-35. « *Y vió el Señor que Lía era menos amada, y abrió su vientre; pero Raquel era esteril. Y concibió Lía y parió un hijo y llamó su nombre Rubén, porque dijo: el Señor ha contemplado en mi humildad; por eso ahora me amará mi marido. Y concibió de nuevo y parió un hijo y exclamó: el Señor ha oído que soy menos amada, y me ha dado también á este; y llamó su nombre Simeón. Y concibió todavía y parió un hijo y dijo: ahora, esta vez uniráse á mí mi esposo porque le he parido tres hijos: por eso llamó* (1)

(1) קרא en masc. pero el contexto y la analogía con los vv. 33 y 35 (וקראהדיתקרא) exige la forma fem.; pues no hay razón ni para suponer que quien impone el nombre es Jacob, ni para decir que קרא sea impersonal activo por pasivo.

su nombre Leví. Y aún concibió y parió un hijo diciendo: esta vez alabaré al Señor; por eso llamó su nombre Judá. Y cesó de parir ». Empieza la serie de los hijos de Jacob, siendo la principal favorecida del cielo Lía, la que Jacob posponía á Raquel en su cariño de marido. El escritor hace notar esta circunstancia atribuyendo la fecundidad de Lía, á providencia especial de Dios en favor suyo, precisamente por verla pospuesta á Raquel. Lía por su parte, rebosando humildad, sencillez y el más desinteresado afecto á su marido, sin agraviarse por su desvío, solo anhela como premio de los numerosos hijos que le da, conquistarse su afecto. El término שְׂנוּאָה, literalmente *aborrecida,* debe entenderse en un sentido relativo y como equivalente á *menos amada.* El contexto 30, 15-16 hace ver que Jacob tenía divididos por turno los días sin negar su derecho á Lía; y cuando Raquel 30, 1 concibe celos sobre Lía, Jacob la reprende y no se deja arrastrar ciegamente por el cariño. Igualmente cuando el Patriarca trata de su regreso, se dirige por igual á ambas hermanas y ambas también le secundan con igual afecto (21, 4-16). No se trata, pues, de un desvío que viola la justicia ó la equidad estricta, sino solamente de afecto menor que el profesado á Raquel.

Los nombres que Lía impone á sus hijos en relación con el afecto que sus palabras expresan como fundamento de la imposición, no dejan de ofrecer su dificultad. Al primero llama רְאוּבֵן que propiamente parece significan *ved al hijo;* ¿qué relación hay entre este nombre y la exclamación: «Jehová contempló ó puso los ojos en mi humildad?» En los tres restantes se comprende perfectamente cómo son expresión exacta de la idea principal; pues Simeón significa *audición,* Leví *unión* y Judá *alabanza.* Tampoco hay dificultad en los nombres Dan, Neftalí, Gad, Asér, Isacár y Benoni que se enlazan con el concepto principal de la exclamación ó afecto de las madres al imponerlos á sus hijos como los de Simeón, Leví y Judá. La dificultad renace en los nombres Zabulón y José donde se observa parecida discrepancia entre el afecto de la madre y su expresión en el nombre del hijo, á la que hemos hecho resaltar en Rubén. Para Gunkel es cierto que el escritor quiere traducir etimológicamente el pensamiento en el nombre; pero tal relación, es dice, un rompe-cabezas (1).

(1) *Die Genesis* ², p. 294. En la 3ª edición se contenta con decir (p. 331) que las teorías de interpretación de los nombres son muy inseguras; aunque rechaza todo enlace entre los nombres y las explicaciones

Dillmann deja el problema sin resolver (1): Hummelauer, á quien sigue Hoberg explica el enlace por simple alusión remota mediante algún elemento ligero y remoto de resonancia: son nombres mnemónicos, no etimológicos (2). Pero como en la mayor parte de los nombres restantes es tan manifiesta y sencilla la relación y el nombre de José se explica, según verémos, sin gran dificultad, no parece probable la opinión de Hummelauer y Hoberg. A nosotros nos parece que el nombre de Abrahán cuya explicación etimológica propusimos en su lugar (17, 5) da notable luz sobre la manera de combinar en un solo vocablo una alusión á conceptos múltiples en uso entre los hebreos. En primer lugar al concepto principal daban la preferencia reteniendo de él varios elementos. En segundo lugar si las voces ó expresiones de dos conceptos aludidos tenían elementos comunes amalgamaban y combinaban estos haciendo que uno sirviese simultáneamente para doble alusión. Por último de los conceptos secundarios solo conservaban á veces un elementos tenúe y remoto (3). Con arreglo á estoss principio creemos que ראובן debe descomponerse en cuatro partes: רא, ו, ב, נ correspondientes á ראה, יהוה, ב y עני es decir: puso la vista Jehová en mi pequeñez ó vileza. La ע de la última voz desaparecería por lo debil de su pronunciación. Si esta explicación parece rebuscada y de excesiva é inverosimil complicación puede darse al nombre Rubén la interpretación que da S. Jerónimo, que es: «hijo de la visión»: significando Lía que Rubén es efecto de la mirada propicia de Dios hacia su persona.

B) **Lía y Raquel: los demás hijos de Jacob, 30, 1-26**

Vv. 1. 2. «*Y vió Raquel que no paría para Jacob, y tuvo celos Raquel en su hermana y dijo á Jacob: dame hijos, y si no yo me muero. Y se enardeció el rostro de Jacob con Raquel y dijo: ¿por ventura soy yo en lugar de Dios, el cual ha cohibido de tí el fruto de vientre?*» Parece creyó Raquel que

---

que á cada uno da el texto. Pero basta un poco de sentido común para reconocer lo ridículo de querer buscar para שמען el significado de *bastardo de Hiena* y *Chacal hembra,* dejando la sencillísima explicación del texto. Gunkel (siguiendo en esto á Robertson-Smith) se funda en que siendo varios de los nombres en el resto de la familia (לאה y רחל) tomados de animales, el mismo origen debe buscarse para los demás, siendo la explicación actual del texto artificio de acomodación posterior. Pero tal suposición se funda en la hipótesis del caracter legendario del Génesis.

(1) *Die Genesis*, p. 342.

(2) Hummel., *Comm. in Gen.*, p. 15 y 482; Hoberg, *Die Gen.*, p. 284.

(3) Recuérdese lo expuesto en 17, 5.

mediaba entre Jacob y Lía algo que dependía de la voluntad del primero para fecundar á su hermana; por eso se dirige á su marido entre congojosa y airada pidiéndole comunique consigo lo que comunicaba con Lía. Como era natural Jacob se enojó ante semejante agravio, y deshace la imaginación de su mujer exponiendo la verdadera causa de su esterilidad, que era la economía de Dios en la dirección de los acontecimientos humanos. — Vv. 3-6. « *Y dijo: he aquí mi esclava Bala: entra á ella y parirá sobre mis rodillas y seré edificada yo también de ella. Y dióle á Bala su esclava por mujer, y entró á ella Jacob. Y concibió Bala y parió á Jacob un hijo. Y dijo Raquel: Dios me ha juzgado; y también ha escuchado mi voz y dióme un hijo: por eso llamó su nombre Dan* ». Raquel debió reconocer su sinrazón, y aplacada con la respuesta de Jacob, ya no le imputa su esterilidad, sino que en ella ve un accidente irremediable. Por eso propone á Jacob el mismo recurso que Sara á Abrahán al contemplarse esteril: ya que no tiene hijos naturales quiere tenerlos adoptivos ó similitudinarios según el derecho de la época. La narración demuestra con evidencia la simultaneidad del matrimonio de Jacob con ambas hermanas, pues Lía fecunda, y que da á Jacob hijo por año, solo ha tenido cuatro cuando Raquel se aflige ya y se perturba sintiéndose esteril. Con arreglo al derecho citado, al hijo de Bala impone nombre no ésta, sino Raquel teniéndole por propio. La exacta correspondencia entre el afecto de que Raquel se ve poseída y el nombre que impone al hijo, es patente: Dan significa juicio, ó también juzgó [1]. — Vv. 7. 8. « *Y concibió de nuevo y parió Bala, esclava de Raquel, un segundo hijo á Jacob. Y dijo Raquel: he reñido con mi hermana combates de Dios, y he prevalecido, y llamó su nombre Neftali* ». En hebreo Naftali = guerrero, ó: mi combate: también aquí es clara la correspondencia entre el nombre y su etimología [2]. « Combates

[1] « Dan quippe interpretatur iudicium » S. JERÓN., *Quaest. heb.*

[2] S. Jerónimo en las Cuestiones hebreas da una versión totalmente diversa: « . . . et dixit Rachel: habitare fecit me Deus habitatione cum

de Dios » no quiere decir, combates titánicos como interpreta la expresión Renán, sino sencillamente combates referentes á Dios, es decir, combates mediante fervientes ruegos á Dios para obtener la fecundidad. Son combates con su hermana porque en sus oraciones exponía sin duda Raquel á Dios con sencillez infantil la emulación que sentía hacia su hermana. El añadir que « ha triunfado » no significa solo que se ha igualado con Lía, sino que lleva camino de ser más que ella porque Lía « había cesado de parir », había experimentado una suspensión en su fecundidad. No debió ser muy largo el paréntesis; pues antes de salir de Mesopotamia Jacob, es decir, antes de 13 años de matrimonio le da siete hijos.

Vv. 9-11. « *Y vió Lía que había cesado de parir, y tomó á Zelfa su esclava y dióla por mujer á Jacob. Y parió Zelfa, esclava de Lía, un hijo á Jacob. Y dijo Lía: ¡con felicidad! Y llamó su nombre Gad* ». No sabemos el tiempo que duró la suspensión de los partos de Lía, pero en la impaciencia por tener nuevos hijos sobre todo después de los triunfos de Raquel, debió muy pronto proponer á Jacob el mismo expediente que su hermana. La exclamación de Lía: « ¡con felicidad! » se refiere al éxito feliz de su recurso en ofrecer á Zelfa. En hebreo: בגד ó גד. Gad, significa felicidad; también aquí como en Simeón, Leví, Judá, Dan, Neftalí la correspondencia del nombre es exacta [1]. — Vv. 12. 13. « *Y parió Zelfa, esclava de Lía un segundo hijo á Jacob. Y dijo Lía: ¡por dicha mía, que las mujeres me llamarán dichosa! Y llamó su nombre Asér* ». Asér אשר significa *dicha:* la dicha á que alude Lía es la de haber dado á Jacob prole tan dilatada; pues en la antigüedad, y principalmente entre los hebreos la fecundidad era mirada como una de las mayores bendiciones del cielo; y en consecuencia la esterili-

---

sorore mea et invalui: et vocavit nomen eius Nephtalim ». Y cita la translación de Aquila que interpreta el nombre de Nephtali por *conversión. Quaest. hebr.*, 30, 7. 8.

(1) S. Jerónimo en las *Quaest. hebr.*: « ... in hebraeo habet Bagad, quod Aquila interpretatur: venit accinctio (בא גד) ».

dad pasaba ó por un castigo, ó por una prueba. Por eso todos los afanes, rivalidades, luchas, congojas de Lía y Raquel son por la fecundidad: el pensamiento que domina su existencia toda es dar hijos á su marido. Tal vez alguno se extrañe de que siempre al nacimiento de un nuevo vástago acompaña la obligada exclamación de la madre; pero esta circunstancia no es exclusiva de esta sección: en el Antiguo Testamento se viene observando desde Eva, pasando por Agár y Sara. De Rebeca no se menciona exclamación ó sentencia ninguna; es una excepción en las mujeres del Génesis.

Vv. 14. 15. « *Y marchó Rubén en los días de la siega de los trigos y halló en el campo mandrágoras, y las llevó á Lía su madre; y dijo Raquel á Lía: dáme, ruégote, de las mandrágoras de tu hijo. Y respondióle: ¿por ventura es poco el cogerte mi marido, y cogerás también las mandrágoras de mi hijo? Y dijo Raquel: pues bien; acuéstese contigo esta noche por las mandrágoras de tu hijo* ». Podría tener á la sazón el niño Rubén cuatro ó cinco años. Este episodio es curioso. Es la mandrágora una planta de hermoso aspecto por las vistosas flores que la coronan. Pertenece á la familia de las solanáceas [1], de raíz carnosa y abultada en forma ahorquillada, que presenta cierta semejanza con el cuerpo humano. Por esta razón y por su actividad como narcótico fué entre los antiguos mirada como de singular eficacia para la procreación (poma amatoria). Estas flores halló Rubén en el campo, y entregó á su madre Lía al volver á casa. Al verlas Raquel las desea con ansia y se las pide á Lía, cediéndole su turno aquella noche á cambio de las flores. — V. 16. « *Y entró Jacob del campo por la noche y Lía le salió al encuentro diciendo: entrarás á mí, porque te he comprado por las mandrágoras de mi hijo. Y acostóse con ella aquella noche* ». Jacob, como se vé, tenía distribuidos por orden los días á fin de no perjudicar en su derecho á ninguna de sus mujeres. ¿Con qué fin consigna Moisés el episodio de las mandrágoras? ¿Es porque participaba de la preocupación supersticiosa sobre la eficacia fecundante de esa planta? Del

(1) CLADDER: Lex bibl. vol. 2 ad v. *Mandragora.*

tenor de la narración nada puede inferirse en favor de semejante creencia en Moisés, pues se limita á consignar el hecho de Lía y Raquel sin mezclar por su parte reflexión alguna directa ni indirecta sobre los efectos ó propiedades de la mandrágora. Con respecto á las dos hermanas, el afán con que trata de adquirir las flores Raquel que tan mal se hallaba con su esterilidad y que deseaba con ansia dar hijos á Jacob, parece indicar procuraba las mandrágoras con ese fin: sin embargo, si hemos de ser justos, debemos confesar que el texto no ofrece tampoco apoyo alguno directo para esa imputación. Nada se dice sobre las propiedades de la mandrágora, nada sobre las aplicaciones ó empleo que de ella hizo Raquel; y tal vez es más fundado decir que ni Lía ni Raquel pensaron en semejante eficacia. Lía cede sin gran dificultad las flores, y aunque pudo reservarse una parte, pues Raquel no se las pidió todas sino otra parte, no consta sin embargo que lo hiciera. Además, en los años de esterilidad que ya llevaba Raquel, y á pesar del ansia de tener hijos que le hizo acudir al recurso de su esclava, no se lee que buscara en la mandrágora el remedio á su desgracia. Tampoco de Rebeca ni de Sara se cuenta hicieran uso de tal medicina. Lo más probable es que Raquel solo se movió por el capricho de tener aquellas flores; y en cuanto á Moisés, consignó el episodio para hacer ver la equidad de Jacob en satisfacer á los derechos de Lía á pesar de que su afecto le inclinaba más á Raquel: por lo demás, el agente á quien constantemente atribuye él y hace atribuir á sus personajes la fecundidad de Lía y la esterilidad de Raquel, es Dios. Ese principio sienta al dar comienzo á la historia de los hijos de Jacob (29, 31): esa respuesta pone en boca de Jacob á la querella de Raquel; esa persuasión está rebosando en los labios de Lía y Raquel cada vez que les nace un hijo. — Vv. 17. 18. « *Y oyó Dios á Lía, y concibió y parió á Jacob un quinto hijo. Y dijo Lía: Dios me ha dado mi paga por haber dado mi esclava á mi marido y llamó su nombre Isacar* ». Hebr. יִשָּׂשכָר (qeri perpetuum). Propiamente debería leerse יִשָּׂכָר refundiendo en una sola שׂ las dos. יִשָּׂשכָר = mercedem afferet, ó qui mercedem affert (a Deo); pero los masoretas

dejaron sin punto la segunda שׂ en lugar de remitirla a lectura marginal, para evitar la interminable repetición de esta cada vez que ocurre el nombre ([1]). Lía considera como un mérito de su parte haber cedido ó compartido con su esclava un derecho que era suyo. — Vv. 19-21. « *Y concibió de nuevo Lía y parió un sexto hijo á Jacob. Y dijo Lía: Dios me ha hecho á mí donación de un don excelente: esta vez cohabitará conmigo mi marido porque le he parido seis hijos: y llamó su nombre Zabulón. Y después parió una hija y llamó su nombre Dina* ». El don excelente es el de la fecundidad, que, como se vé, Lía atribuye no á las mandrágoras sino á Dios.

El nombre Zabulon זבלון es uno de los que ofrecen dificultad para conciliarse con la exclamación de que se supone expresión sumaria. La exclamación de Lía al parir á Zabulón abraza dos conceptos: el de don de Dios זבד y el de cohabitación de su marido זבל, vocablos como se ve que tienen dos elementos comunes. Lía combina ambos elementos refundiendo en uno la parte común, y añadiendo á él los elementos diferenciales, con la terminación diminutiva de cariño ון para formar el nombre זבדלון, del cual por eufonía desapareció la ד. Del nombre Dina no se da explicación etimológica; por no tener la mujer entre los hebreos la importancia que el varón. Se menciona sin embargo á Dina parte por ser hija de Jacob y hermana de los grandes progenitores inmediatos de las tribus de Israel, y también como nota histórica para la inteligencia del cap. 34.

Vv. 22-24. « *Y recordó Dios á Raquel y la escuchó Dios y abrió su vientre. Y concibió y parió un hijo diciendo: apartó Dios mi ignominia; Y llamó su nombre José diciendo: el Señor me ha añadido otro hijo* ». La primera impresión que el relato del nacimiento de José hace en el lector es de combinación de dos fuentes diversas, porque se ponen en boca de Raquel dos exclamaciones cuyos conceptos principales respectivos *apartar* y *añadir* אסף y יסף tienen dos elementos comunes que se combinan y compenetran en el nombre de José יוסף. Pero dado el gusto de los hebreos por las combinaciones en las que una voz compenetra y engulle varios elementos etimológicos, no hay por qué recurrir á esa disección pudiendo explicarse perfectamente en Raquel la

([1]) Gesen. Kautsech p. 61. Por eso se dice *qeri perpetuum*.

alusión simultánea á ambos conceptos mediante el nombre de José. También aquí Raquel acude á Dios como á agente único de su fecundidad sin acordarse para nada de auxiliares creados.

C) **Los últimos años de emigración, 25-43**

Vv. 25. 26. « *Y ocurrió que como Raquel hubo parido á José, dijo Jacob á Labán: despáchame y marcharé á mi lugar y á mi tierra. Dáme mis mujeres con mis hijos, por las cuales te he servido y me marcharé porque tu sabes el servicio mío con que te he servido* ». Evidentemente Jacob hace la propuesta á Labán al cumplirse el segundo septennio estipulado por Raquel, pues da como cumplido y expirado el plazo de servicios por ambas mujeres. Según eso, como la propuesta se hace apenas nacido José, el nacimiento de este coincide con el año 14 de la estancia de Jacob en Mesopotamia; y como según 31, 38. 41, la permanencia total de Jacob fué de 20 años, José contaba seis al tiempo del regreso á Canaán.

Wellhausen (Compos. des Hexateuchs p. 36) consagra una breve sección á los nombres, de los hijos de Jacob. Según él la sección genesíaca 29, 14 b-30, 43 representa una curiosa amalgama de dos fuentes J y E; que se manifiesta no solo en el frecuente trueque de los nombres divinos, sino también en la imposición de los nombres á los hijos de Jacob. « En José, dice, se entrelazan dos caracteres: *Dios* (אלהים) *ha retirado* (אסף) mi ignominia: *el Señor* (יהוה) me *ha añadido* (יסף) otro hijo ». Parecido fenómeno descubre en Zabulon por la mezcla de זבד y זבל; en Isacar por la de שכר y איש. — No es facil adivinar en qué esta la dificultad en este último caso: respecto de los dos primeros la disyuntiva es esta: ¿cuál es la solución más conforme al sentido común: la de admitir la alusión simultánea á los dos conceptos mediante combinación de elementos comunes en los nombres; ó la de una mezcla de fuentes que ningún fundamento serio puede invocar ni en el testimonio de la historia ni en la verosimilitud crítica? Para la primera explicación tenemos en el nombre de Abrahán el *hecho inne-*

gable de la combinación de pluralidad de elementos en una voz única, de conformidad con los conceptos varios que el nombre se propone expresar como en fórmula concisa y simbólica. Para la segunda, además de haber de negarse contra el testimonio de la historia la autenticidad del Génesis, es indispensable recurrir á una amalgama inverosimil, jamás usada por escritor alguno.

La primera impresión que se experimenta al pasar la vista por la sección que precede, donde se describen las escenas de familia en la casa de Jacob, es la de una sencillez más que homérica al lado de un realismo que parece traspasar los límites del decoro, principalmente si se tiene en cuenta que tenemos en las manos un libro canónico. La facilidad con que se multiplican las concubinas, la ligereza en ceder y aceptar las esclavas para el uso del matrimonio, las frases nada veladas con que se habla del comercio conyugal, la especie de tráfico á que se le somete ¿no serán impropias de un historiador sagrado, y no contribuirán á formarnos idea bastante menguada sobre el nivel del decoro y aun de la moralidad en la sociedad patriarcal? Pero ligeras reflexiones bastan para deshacer estos reparos al parecer imponentes, en realidad nulos. Ante todo hemos de tener presente que la edad de los Patriarcas no es la edad del Evangelio; y que á excepción de revelaciones referentes á la futura posesión de Canaán y del advenimiento del Mesías, por lo que hace á sistema doctrinal dogmático y de enseñanzas morales no poseían más nociones que las de la recta razón ni disponían de otro código que del de la ley natural. Por lo que toca á la poligamia, ya en el cap. 16 dijimos lo suficiente; y sentado este fundamento, el primer punto objetado relativo al número de mujeres, no tiene dificultad: si la poligamia no estaba prohibida, no se descubre una exorbitancia en el número de mujeres que toma Jacob. El 2º punto, ó sea, el que se refiere á la condición de las esclavas, tampoco ofrece especial dificultad, pues en el mismo capítulo ya citado vimos también cuál era el derecho consuetudinario vigente. La única diferencia que observamos entre el caso de Abrahán y el de Jacob consiste en que Lía y Raquel recurren mucho antes que Sara, y Lía sin la apremiante razón de la esterilidad, al expediente de ofrecer sus esclavas á Jacob. Pero esta diferencia puramente accidental y que no afecta á los principios se explica por la naturaleza misma de las cosas: ya se sabe que una vez abierta la puerta con la concesión de un privilegio en favor de la libertad, es sumamente dificultoso restringir su aplicación porque ésta depende ya de la apreciación individual de casos y circunstancias concretas, donde queda siempre espacioso campo al albedrío. En tiempo de Abrahán se ve que aunque subsistía el principio, su aplicación se hacía con grande parsimonia; pero casi dos siglos más tarde, y en Charán, es decir, fuera de la atmósfera propia de la línea patriarcal escogida, el criterio y aplicaciones prácticas habían adquirido mayor elasticidad. Restan los conceptos desahogados y fórmulas de subido realismo en la expresión de las rela-

ciones conyugales. Pero en honor de la verdad, aquí es donde se aprecia mejor y en sus justas proporciones el verdadero alcance del conjunto. Es cierto que las formas del lenguaje presentan una viveza de color algo diversa del nuestro entre los escritores de moralidad correcta; pero ¿corresponde al colorido el apasionamiento ó el desorden de los afectos del alma? De ningun modo: ni en el escritor, ni en Jacob, ni en Raquel ó Lía aparece nada que no sea no solo perfectamente correcto, sino totalmente ageno á la voluptuosidad. En todas esas escenas y descripciones jamás aparece ni se deja entrever el deleite por el deleite: el único afecto que inspira y regula acciones y palabras en las mujeres de Jacob es el de dar hijos á su marido, y sin traspasar los límites del derecho propio; la vena de las afecciones conyugales corre siempre tersa y cristalina, y siempre se mantiene dentro de sus propios cauces: el placer como tal, es allí completamente desconocido. Y lo que se dice de las mujeres debe igualmente extenderse á Jacob, cuya continencia es admirable. No contrae matrimonio hasta pasados los 80 años; y teniendo siempre delante por espacio de siete una prometida á quien ama, jamás se propasa á acción censurable.

Vv. 27. 28. « *Y díjole Labán: ¡Si por ventura he hallado gracia en tus ojos! he tomado experiencia y Dios me ha bendecido por tu causa. Y añadió: apunta tu salario respecto de mí y te* (lo) *daré* ». Las primeras expresiones son una fórmula de urbanidad empleada cuando ó se va á pedir un favor, ó á exponer una observación. Tomada así la licencia para hablar, Labán empieza reconociendo que Dios le ha bendecido, es decir, ha prosperado su hacienda en atención á Jacob. ¿Cómo ha conocido Labán que su prosperidad es debida á Jacob? El verbo נחשתי significa tomar experiencias; ó por augurios, es decir, por medios supersticiosos, ó por legítimos, observando las señales de los sucesos: de todos modos Labán confiesa: lo he observado, y Dios me ha bendecido en atención á tí. De ahí infiere Labán la conveniencia de retener á Jacob, y así le invita á que, pues ha espirado el plazo de servicios por las mujeres, señale otro salario. El verbo נקב propiamente es perforar, punzar, y de ahí *apuntar*, señalar. — Vv. 29. 30. « *Y respondióle: tu conoces lo que te he servido, y cuál era tu hacienda conmigo, que era poco lo que poseías antes de mí y se ha multiplicado á mucho, y el Señor te ha bendecido gracias á mí: y ahora, ¿cuándo haré también por mi casa?* » Jacob le insinúa que pues hasta ahora ha hecho tanto por Labán, en lo sucesivo

ha de trabajar para sí, ó volviéndose á su casa, ó trabajando por su retribución competente. — V. 31. « *Y dijo: qué te daré? Y respondió Jacob: no me darás cosa alguna: con tal que me hicieres lo siguiente, volveré y apacentaré. guardaré tus rebaños* ». Volveré, apacentaré, y guardaré, esto es volveré á apacentar y guardar. — Vv. 32. 33. « *Haz hoy una gira por todo tu ganado separando de allí todo cordero punteado. ó manchado, y todo cordero pardo entre los corderos; y entre las cabras. toda cabeza punteada y manchada; y ese será mi salario (y me responderá tu justicia el día de mañana, cuando vinieres sobre mi salario en mi presencia): todo lo que no fuere punteado y manchado en las cabras, y pardo en los corderos, todo ello hurtado en mi poder* ».

El pronombre *ese* hace referencia no á lo que precede, sino á lo que sigue después del paréntesis: el salario que Jacob señala no es el grupo de cabezas ni blancas ni negras que á petición suya separa Labán del conjunto de sus ganados. Si así fuera, no tendríamos un salario para el *porvenir* y por un trabajo *futuro*, tendríamos un salario que debe percibirse ya de presente, contra la declaración expresa de Jacob en el v. 31 donde no pide salario alguno de presente, sino que lo señala para lo sucesivo. El salario está señalado en su última cláusula: *todo lo que no fuere punteado y manchado en las cabras, y pardo en los corderos* (esto es, todas las cabezas que fueren blancas entre las ovejas y negras entre las cabras) *todo ello hurtado en mi poder*. Es evidente que Jacob se refiere aquí á la crías que han de nacer en lo sucesivo, pues de presente, habiéndose quedado él con ovejas solo blancas y cabras solo negras, no había lugar á tal distinción: podrá haberla cuando de estas ovejas y cabras nazcan nuevas crías que serán según la fortuna las diere. En la segunda parte, el decir Jacob que cuando llegue el plazo para cobrar el salario, *todo lo no punteado y manchado*, es decir, todas las cabezas ó blancas ó negras, *serán como hurto* si se queda con ellas, equivale á decir que su salario serán las restantes, las cabezas que nacieren ni del todo blancas entre les ovejas ni del todo negras entre las cabras. Así se entiende perfectamente también la expresión: y me responderá tu justicia; donde Jacob

hablando en tiempo *futuro* se remite á la apreciación misma experimental de su suegro y á su decisión cuando llegue el tiempo de la remuneración de su trabajo.

Cierto que la propuesta de Jacob va envuelta en formas algún tanto enigmáticas ; pero es muy facil que este caracter, más que para los contrayentes, sea tal para nosotros. Sabido es que entre las clases populares, entre los labradores, artesanos, pastores etc. existen fórmulas y modos de hablar acomodados á sus gustos y á sus hábitos y que ofrecen á los demás no poca extrañeza. De todos modos, es indudable que por extraño que nos parezca el formulario, en esa última cláusula, y no en la anteriores está designado el salario. Aunque el texto masorético lee אעבר hemos trasladado la voz por segunda persona, porque así lo hacen los alejandrinos y la Vulgata, y ni es probable que la gira separando el ganado de Labán hubiera de hacerla otro, ni la hace en efecto sino el mismo Labán (v. 35) á fin de que este no pudiera alegar fraude. El verbo, según eso, está en 2ª persona de imperativo, y la א ó debe eliminarse, ó será epentética. Por lo que hace al sentido del verso, desde luego es claro que Jacob, distinguiendo en primer lugar en los rebaños de Labán el ganado lanar del cabrío, hace respecto del primero una división en tres miembros (חום, טלוא, נקד) ; y en dos (טלוא, נקד) respecto del segundo, entre las cabezas que Labán ha de separar del conjunto. Es igualmente claro también que los dos miembros de la segunda división coinciden con el primero y segundo de la primera. Por último, tampoco hay dificultad en el significado de las voces נקד y טלוא que significan *punteado* y *manchado* respectivamente ; es decir, de piel y puntos ó motas pequeñas, y con manchas ó retazos mayores bien en forma de estrías, bien de otro modo sobre el fondo de la piel ó vellón. Pero no se ve claro si el tercer miembro de la primera división expresa clase distinta, ó simplemente un resumen genérico de las otras dos. Si es miembro ó clase distinta, Labán habrá de separar del conjunto ó totalidad de sus ovejas tres clases : las punteadas, las manchadas y las completamente pardas : si no lo es, habrán de separarse solo dos clases, las punteadas y las manchadas, las cuales ambas son luego llamadas *pardas* por ser de color pardo tanto las motas como las manchas mayores. A primera vista pudiera parecer que las clases son solo dos, porque así hay uniformidad en las clases separadas entre ovejas y cabras. Sin embargo, las clases separadas son tres : punteadas, manchadas y *totalmente* pardas ó negras : porque el fin de la separación es que bajo la custodia de Jacob queden ovejas y corderos *solo blancos*, é igualmente cabras y cabritos *solo negros* para que sea más dificil la procreación de crías pintadas que es el salario pedido por Jacob (vv. 37-39). Por lo que hace á las cabras, también son tres las clases separadas formando el tercer miembro las blancas como se ve por el v. 35 donde se describe la ejecución : en el v. 32 ó se sobreentiende por analogía á las ovejas negras del ganado lanar, ó ha desaparecido del texto primitivo. La propuesta de Jacob se funda en el co-

lor de ovejas y cabras en Palestina y Mesopotamia. Las primeras son por regla general, que solo admite raras excepciones, de color blanco: las segundas por el contrario son negras ([1]). Jacob dice á Labán: separa del conjunto de tus ovejas las que no son completamente blancas y de tus cabras las que no son completamente negras: yo me quedaré pastoreando las ovejas blancas y las cabras negras y solo pido por salario las crías pintadas ó de color contrario á los padres en cada clase. Y cuando después de algún tiempo vinieres á ajustar conmigo las reses que han de dárseme como salario devengado, me remito á tu justicia: todas las cabezas nuevas que sean ó blancas entre las ovejas, ó negras entre las cabras, serán como hurto si yo las retengo para mí: es decir, mi salario serán las crías pintadas.

V. 34-36. « *Y respondió Labán: ¡así! ojalá sea según tus palabras! Y separó en aquel día los cabritos punteados y manchados, y las cabras punteadas y manchadas, de todo lo que tenía color blanco, y todo lo pardo en los corderos y* (lo) *puso en manos de sus hijos. Y puso camino de tres días entre sí y entre Jacob, y Jacob pastoreaba las ovejas restantes de Labán* ».

La separación se efectúa apartando del conjunto todas las cabezas que no son ó blancas entre las ovejas, ó negras entre las cabras; y hecha la separación el primer grupo pasa á las manos de los hijos de Labán, mientras el segundo, de cabezas solo blancas ó solo negras, sigue bajo la custodia de Jacob. Por eso en el texto hebreo en lugar de כֹל אֲשֶׁר לָבָן בּוֹ, debe leerse: ...מִכֹּל, en cuyo caso el sentido es claro y perfecto: Labán separó las cabezas que no eran ó blancas ó negras del resto, entregándo*lo* (lo separado, esto es, las cabezas ni blancas ni negras) á sus hijos, y quedando encargado del resto Jacob. La Vulgata da un sentido enteramente diverso: supone que el ganado *unicolor*, es, decir, enteramente blanco entre las ovejas y enteramente negro entre las cabras pasó á los hijos de Labán, quedando Jacob con el resto. La versión está bien hecha en el supuesto de faltar el prefijo מִ; pero si este se admite, la dis-

([1]) La prueba está en Cant. 4, 2 y 6, 6 donde los dientes de la Esposa son comparados (en la blancura) á un rebaño de ovejas: y Daniel 7, 9 los cabellos del Anciano de días á lana limpia. Por el contrario, Cant. 4, 1 los cabellos de la Esposa se comparan á rebaño de cabras.

tribución es la contraria. La necesidad de admitir el prefijo es manifiesta: si no se admite, queda perturbado todo el contexto; por el contrario se armoniza perfectamente en todas sus partes con sola la admisión de la partícula: se comprende la alegría de Labán, se comprende la industria de Jacob.

Labán acepta gustoso la propuesta creyéndola ventajosa para sí, pues no era en efecto probable que por regla general de padre y madre blancos entre las ovejas, ó negros entre las cabras salieran crías pintadas, manchadas ó de color contrario al de los padres. Por eso el mismo día empezó Labán á cumplir el contrato haciendo la separación estipulada. Separó, pues, en el ganado cabrío, las piezas « punteadas, manchadas y blancas »; y en el lanar « lo pardo » ó en su totalidad, ó en motas y manchas, y todo ese ganado lo entregó á sus hijos, mientras lo restante, es decir, lo blanco entre las ovejas y lo negro entre las cabras, se lo confió á Jacob, poniendo entre unos y otros rebaños tres días de camino de distancia, á fin de evitar que Jacob cruzase fraudulentamente machos blancos ó negros con hembras pintadas ó de diverso color.

Todos los intérpretes (1) hacen notar la oscuridad de esta sección; pero en realidad no es tan oscura como pudiera parecer con tal que en el v. 34 suplamos como ya se indicó, un tercer miembro de cabezas blancas en la clase de las cabras; y en el 35 ó entendamos el único miembro de los corderos designado por el color pardo (חום) de cabezas total ó parcialmente negras, es decir comprendamos bajo ese miembro único los tres del v. 34; ó admitamos haber sido eliminados del texto los otros dos miembros נקד y טלוא. Pero sobre todo es indispensable admitir, el prefijo מ delante de כל אשר pues de lo contrario la confusión es completa. Cierto, queda todavía por resolver en el v. 34 en qué se hace consistir el salario de Jacob; si en las cabezas así separadas del conjunto mucho mayor de ovejas blancas y cabras negras, con las crías de las misma condiciones que de ellas fueran naciendo; ó solo en las cabezas que han de nacer en lo sucesivo y de progenitores de un solo color; pero el contexto siguiente, y también el último inciso del mismo verso manifiesta que el sentido es el que va expresado. La Vulgata, como lo nota ya Bonfrère, interpreta ó parafrasea (más bien que traslada) el v. 35 en sentido opuesto al que

(1) « Usque ad praeventem diem *nullum potui* invenire qui ad liquidum quid in hoc loco diceretur exponeret » S. Jerón. *Quaest. hebr. in Gen.* in h. l.

nosotros le hemos dado, suponiendo que el ganado vario quedó a cargo de Jacob y el de color uniforme al de los hijos de Labán; pero no es ese el sentido del original, ni se concilia con el contexto siguiente, en el que el artificio de las varas supone que Jacob pastoreaba las ovejas blancas y las cabras pardas ó negras. Con la explicación dada no es menester añadir ó variar el texto en las proporciones y forma que lo pretenden Wellhausen y Dillmann.

Wellhausen supone que el salario son el grupo de cabezas ni blancas ni negras separadas inmediatamente por Labán: y así descubre facilmente una contradicción flagrante no descubierta por ningún intérprete entre los vv. 32-34 y el v. 31. « Mientras en el v. 31 Jacob ha renunciado por el momento á todo salario, se dice inmediatamente en 32-33 que todas las ovejas negras y cabras punteadas han de constituir el salario de Jacob » [1]. Pero esta suposición es evidentemente contraria á todo el contexto del pasaje. El error de Wellhausen procede de una equivocada inteligencia del v. 33. Según Wellhausen las palabras de Jacob: « y me será testigo tu justicia cuando vinieres sobre mi salario: todo lo que (en el ganado) no fuere pintado y manchado en las cabras y pardo en los corderos será hurto en mi poder », se refieren á una gira ó inspección de Labán que debe hacerse inmediatamente sobre el grupo separado de cabezas ni blancas ni negras, para cerciorarse de que en la separación no se ha mezclado fraude. Pero evidentemente no es ese el sentido del texto. Cuando Jacob pronuncia esas palabras, Labán no ha hecho todavía la separación; después la hace pero por sí mismo, y entregando inmediatamente ese ganado á sus hijos: ¿cómo es posible una intervención fraudulenta por parte de Jacob? Además, la cláusula: *cuando vinieres sobre mi salario*, es decir, á pagarme el salario pactado, manifiestamente dan á entender se trata de una inspección que Labán ha de hacer no inmediatamente, sino cuando haya llegado el tiempo de pagar el salario que ahora solo se estipula. La inspección, pues, ha de recaer sobre el ganado tierno que entre tanto haya ido naciendo, para entregar á Jacob los corderos no blancos y las cabras no negras.

No hay pues contradicción alguna entre el v. 31 y 32. 33: en el v. 31 á la pregunta que le hace Labán sobre el salario que le ha de dar responde Jacob: no quiero otro salario que este que te voy á proponer: y le propone el salario según lo hemos explicado. Cuando en el primer miembro de su respuesta dice Jacob: *no me darás cosa alguna*, propiamente no renuncia Jacob á nada: es claro que el salario de que se trata no es por trabajos *pasados*, sino de trabajos por venir; y en consecuencia, el salario no puede ser inmediato. La cláusula dicha, pues, ó es simplemente un modo de hablar y de un valor relativo y suspenso que solo se completa con la segunda parte de la cual es introducción; ó significa: no quiero salario alguno á parte fuera del ganado mismo, en di-

[1] *Die Compos. des Hexat.* p. 38.

nero ó en otra forma, como lo había sido el de sus dos hijas por los 14 años anteriores: mi salario será el que te voy á proponer.

Wellhausen descubre además otra incoherencia entre los vv. 34 y 35; aquí se quiebra de nuevo, según este escritor, el hilo del relato: «porque en el v. 35 no es Jacob el que separa del rebaño, como antes se ha hecho, el salario que debe pagársele inmediatamente, sino Labán es quien entresaca las ovejas que según el v. 32 y siguiente han de pertenecer á Jacob, y no las entresaca para darlas á su yerno, sino para que las pastoreen sus hijos» [1]. No es facil descubrir dónde ó cuándo ha hecho antes Jacob la separación de las cabezas que han de constituir su salario: desde el principio de este episodio, Jacob propone á Labán que él haga la separación entre grupo y grupo de sus rebaños: además, el salario no es ninguno de los dos grupos que ambos continúan propiedad de Labán, como abiertamente lo expresa el texto: el salario es lo que ha de nacer, en lo sucesivo, de uno de los grupos.

Para Wellhausen los vv. 32-34 son una interpolación que contradice á lo que precede (v. 31) y á lo que sigue (v. 35 sigg.). Pero restablecido ó expuesto el sentido verdadero de esos dos versos no hay fundamento para afirmar semejante contradicción; el fundamento alegado por Wellhausen consiste en un doble falso supuesto: el del salario y el de la persona que ha de efectuar la separación de los grupos en el ganado.

Vv. 37-32. « *Y Jacob se cogió varas frescas de álamo, de almendro y de plátano y descortezó en ellas bandas blancas, descubriendo lo blanco de las varas. Y colocó las varas que había descortezado, en los canales, sobre los abrevaderos del agua que las ovejas venían á beber, de frente á las ovejas, y eran cubiertas cuando se llegaban á beber. Y quedaban calientes ante las varas, y parían crías pintadas, punteadas y manchadas* ». La industria de que Jacob se sirvió fué ingeniosa. Tomó varas de varios árboles, descortezólas á trechos y las colocó sobre los canales de los abrevaderos de modo que las ovejas tuviesen delante al tiempo de beber aquellas imágenes reflejadas en el agua. Al mismo tiempo hacía que los machos las cubriesen precisamente en el momento de ir á beber; de donde resultaba que la concepción tenía lugar teniendo las ovejas ante la vista en las aguas la imagen de las varas descortezadas á trechos y así de color vario. Esa imagen se gravaba vivamente en la imaginación de las ovejas excitada por el cóito, y de la imaginación de las madres se trasmitía al feto saliendo este de varios colores.

(1) P. 38. 39.

A primera vista parece supersticiosa semejante industria, y de todo punto ineficaz para el efecto que de ella se pretendía: no obstante los mejores fisiólogos no tienen dificultad en admitir el principio y las aplicaciones. Desde Aristóteles hasta nuestros días ha venido practicándose con éxito. S. Jerónimo en sus *Quaest. hebr.*, explicando este pasaje (Gén. 30, 35-42) refiere que en su tiempo los ganaderos españoles hacían de él aplicación á la cría de caballos; y en nuestros días Knobel, Dillmann, Delitzsch y otros citan experiencias de los ganaderos actuales ([1]). — V. 40. « *Separaba además Jacob los corderos, y colocaba los semblantes de las ovejas de frente á los pintados y á lo totalmente negro que había en los ganados de Labán. Y puso para sí rebaños á parte, y no los juntaba al ganado de Labán* ». Este verso es quizá el más dificultoso por no descubrirse facilmente los significados de algunas voces ni la construcción sintáxica de varias cláusulas. Pero teniendo en cuenta que á las hembras ha dado en el v. precedente el nombre de צאן y que en el presente habla de כבשים distinguiéndolos de צאן, el sentido más obvio parece ser el que hemos dado al período. Describe aquí Moisés una nueva industria de Jacob, ó una continuación de la primera. Ha dicho en el v. 34 cómo Jacob obtenía crías pintadas: pues bien, con el fin de continuar en las ovejas la impresión que habían concebido en los abrevaderos al mirar las varas, separaba á un lado los corderos de color vario obtenidos y colocaba las ovejas mirando á esos corderos y á las cabras y cabritos totalmente negros del rebaño de Labán que custodiaba (recuérdese que la parte de los rebaños de Labán pastoreada por Jacob constaba de ovejas blancas y cabras y cabritos negros), resultando de esta industria que no desapareciera de las ovejas aquella impresión ó fantasma que favorecía el parto de crías pintadas. — Vv. 41. 42. « *Y acontecía que en toda concepción de ovejas robustas ponía Jacob las*

([1]) Véase Dillmann, *Die Genesis*, p. 348. Driver por su parte escribe: « El principio fisiológico envuelto (en el caso de Jacob) está bien establecido. Según una autoridad citada por Delitzsch, los pastores rodean los abrevaderos de objetos blancos à fin de obtener crías blancas ». *Dictionary of the Bible*, II, 528.

varas á la vista de las ovejas en los canales para que concibiesen en presencia de las varas. Pero cuándo se debilitaban las ovejas no (las) *ponía; y resultaban los debilitados para Labán, y los robustos para Jacob* ». Jacob no hacía uso constante ni indistinto de su industria: empleábala al tiempo de la primera concepción, por primavera, y la suspendía en la segunda del otoño, resultando de aquí no solo más en número, sino mejores en calidad los corderos de Jacob. — V. 43. « *Y creció el hombre mucho en sumo grado; y poseyó muchas ovejas y esclavas, y esclavos y camellos y asnos* ». Por esas industrias alcanzó Jacob aumento grande de riquezas no solo en ganado menor, sino también en asnos y camellos, en esclavos y esclavas.

¿Qué juzgar de las industrias de Jacob desde el punto de vista moral? ¿Era lícito su proceder? ¿No cometía injusticia contra Labán alterando el curso regular de la naturaleza? Como las industrias consistían simplemente en utilizar medios que la naturaleza suministra y la cláusula del contrato era general, sin restricciones algunas con respecto á pastos, aguas y otros medios de cría y fomento del ganado, no se descubre en los procedimientos de Jacob injusticia alguna; tanto más cuanto que industrias semejantes se empleaban sin duda en aquellas edades sin que los contratantes se dieran por agraviados, atendido lo problemático de los resultados obtenidos por tales medios. No parece probable que aquella industria fuera un secreto exclusivo de Jacob y que la ignorase Labán: lo más verosimil es que la conocía, pero que ne le daba grande importancia. Lo que en el caso de Jacob contribuyó más á lo ventajoso de sus éxitos fué el saber escoger coyunturas más adecuadas al resultado; y sobre todo, una cooperación especial de la Providencia. Tampoco debe olvidarse que Labán era codicioso, y escaso en retribuir á Jacob y dotar á sus hijas; motivo que impulsó á Jacob á sacar el mayor partido posible de las condiciones de su contrato.

6. El regreso á Canaán: Labán y Jacob en Galaad, 31, 1=54

Después de veinte años de estancia y servicios prestados á Labán en Charán, resuélvese Jacob á volverse á su casa, como en efecto lo ejecuta con su numerosa familia y hacienda. Mas como la salida se verificó con todas las apariencias de una fuga, sin dar parte de la partida á su

suegro, enojado éste fué en seguimiento de Jacob alcanzándole á los siete días en el monte de Galaad. Pero Dios que velaba por Jacob prohibió á Labán hacerle violencia alguna, terminándose amistosamente el conflicto con una solemne alianza entre suegro y yerno. Puede dividirse la sección en tres miembros: la partida, 1-21; el conflicto, 22-42; la alianza, 43-52.

A) **La partida, 1-21**

Vv. 1-3. « *Y oyó las palabras de los hijos de Labán diciendo: Jacob ha tomado todo lo que pertenecía á nuestro padre, y de lo de nuestro padre ha hecho toda esta gloria. Y vió Jacob el semblante de Labán; y he aquí que no era con él como ayer de anteayer. Y el Señor dijo á Jacob: vuelve á la tierra de tus padres y á tu parentela y estaré contigo* ». El engrandecimiento (la gloria) de Jacob empezaba á excitar los celos de la familia de Labán, especialmente de los hijos de éste, quienes creían disminuido su patrimonio en la misma proporción en que veían crecer él de Jacob, pues salía todo de los ganados de su padre. El mismo Labán mostrábase también de mal semblante hacia su yerno; y Jacob concibió temor de permanecer más tiempo en Mesopotamia no creyéndose exento de peligro en medio de aquella general animadversión contra el. Tal vez estas dos causas le hicieron ya pensar en volverse á Canaán, cuando á las dos vino á agregarse otra más urgente: el mismo Señor en una visión le ordenó expresamente la vuelta. — Vv. 4-6. « *Y envió Jacob á llamar á Raquel y Lía al campo, á su ganado. Y díjoles: yo veo el semblante de vuestro padre que no es para conmigo como ayer de anteayer, y el Dios de mi padre ha estado conmigo. Y vosotras sabéis que he servido á vuestro padre con todo mi empeño* ». Resuelto por su parte al regreso, Jacob quiso explorar las disposiciones de sus mujeres, pues necesitaba contar con ellas. Llamólas, pues, á sí, al campo donde estaba con sus ganados; y para inclinarlas á sus proyectos háceles un razonamiento dando principio por recordarles el decidido interés con que por tan largo tiempo había servido á Labán su padre, á pesar de lo cual éste

se le mostraba poco agradecido y aun adverso, cuando Dios le había protegido visiblemente. — Vv. 7. 8. « *Pero vuestro padre ha usado conmigo de malas artes, y ha cambiado mi salario diez veces, aunque Dios no le ha concedido ejecutar daño conmigo. Si decía así: tu salario serán los punteados, todas las ovejas parían punteados: y si decía así: tu salario serán los estriados, todas las ovejas parían estriados* ». Diez veces, es decir, muchas veces. Viendo Labán en los primeros años que las condiciones del contrato primero cedían en gran ventaja de Jacob, varió la condición proponiendo otra y otra, señalando una vez como salario las crías punteadas ó con ligeras motas, otras las manchadas, otras las estriadas etc. pero siempre con igual resultado ventajoso á Jacob. — Vv. 9-12. « *Y arrebató Dios la hacienda de vuestro padre, y diómela á mí. Y fué así que en el tiempo de concebir las ovejas alcé mis ojos y ví en sueños y he aquí cubriendo á las ovejas machos estriados, punteados y pintados. Y me dijo el angel del Señor en sueños: ¡Jacob! y respondíle: ¡heme aquí! Y dijo: alza tus ojos y mira cubriendo á las ovejas todos los machos estriados, punteados y pintados: porque he visto cuanto Labán te ha hecho* ». Resultado de la Providencia de Dios en favor de Jacob durante los contratos varios con Labán fué pasar la hacienda de éste de sus manos á las de Jacob. Pero Dios tiene buen cuidado de hacer resaltar la justicia de su providencia manifestando que lo hizo así en compensación de las injusticias de Labán privando de dote á sus hijas. Después de haber explicado así á Lía y Raquel la Providencia especial de Dios en su favor, Jacob presenta la prueba de lo que acaba de decir refiriendo una visión en la que no en términos expresos, sino en signos simbólicos le manifiesta Dios que los partos obtenidos mediante la industria de las varas descortezadas á trechos, han sido obra suya. Jacob es invitado en sueños por Jehová ó el angel que hace sus veces, á contemplar el siguiente cuadro: carneros de varios colores cubren sus ovejas blancas: el cuadro es alusión evidente aunque indirecta al procedimiento empleado por Jacob; pues el resultado obvio del cruzamiento representado en la visión había de ser, al menos en muchos casos, partos de color vario.

Y como quien ofrece la visión á Jacob es el mismo Dios ó su angel, proponerla é invitar á Jacob á contemplar el espectáculo equivale á declarar obra providencial el procedimiento de Jacob.

Pero aunque el enlace entre la visión y la industria de Jacob sea manifiesto, y el Patriarca descubra con razón en aquel sueño misterioso la señal de una intervención divina en su favor, no convienen sin embargo los intérpretes en definir el modo preciso del enlace. ¿ Es la visión una ilustración divina que sugiere á Jacob el procedimiento de que se sirvió, de suerte que, si bien referida ahora por Jacob á sus mujeres, en realidad tuvo lugar seis años antes, cuando Labán y Jacob celebraron el contrato que se cuenta en 30, 32? ¿ ó es una aprobación que subsigue á los acontecimientos del sexennio? Bonfrère sigue la primera explicación; pero es más probable la segunda; porque no puede señalarse solución de continuidad en el razonamiento de Jacob ni entre los versos 9 y 10, ni entre 12 y 13; y por otra parte es evidente que los versos 9 y 13 contienen argumento perteneciente al tiempo de la partida de Jacob de Mesopotamia. No puede negarse que el símbolo no corresponde con exactitud al suceso; y que va envuelto en una forma enigmática que parece más propia de quien sugiere que de quien recuerda el procedimiento de Jacob; pero como el contexto sufre violencia en el supuesto de haber precedido la visión al suceso, preferimos explicarla como recuerdo y declaración de haber Dios intervenido en los resultados de la conducta de Jacob. El enigma no es difícil de explicar; pues por una parte es propio de los símbolos encerrar algo de enigmático; y por obra en el caso presente, más que de un símbolo inspirado directamente por Dios, se trata de un sueño, aunque providencial tal vez simplemente natural en sus causas físicas, y solo sobrenatural en la intervención del angel.

V. 13. « *Yo soy el Dios de Betél, donde consagraste la columna, donde me pronunciaste el voto: levántate, pues, sal de esta tierra, y vuelve á la región de tu parentela* ». Añadiendo estas expresiones le da Dios á entender que todo cuanto había precedido en la visión se ordenaba á manifestar la providencia singular que de él había tenido en casa de Labán conforme á la promesa que le había hecho en la aparición de Betél. — Vv. 14-16. « *Y respondieron Raquel y Lía diciéndole: ¿por ventura hay todavía para nosotras suerte ó herencia en la casa de nuestro padre? ¿Acaso no hemos sido reputadas ante él como extrañas pues nos ha vendido, y hasta ha consumido nuestro dinero? Por eso toda la riqueza que Dios ha arrebatado de nuestro padre, es nuestra y de nuestros hijos. Así, pues, haz todo lo que Dios te ha*

dicho ». Lía y Raquel asienten sin dificultad alegando dos razones: la primera, que no tienen motivo que pueda detenerlas pues no esperan herencia de su padre; la segunda, confirmando el razonamiento de Jacob para demostrar que no hacía injusticia á Labán, aunque por otra vía. Jacob había alegado la providencia de Dios que le había resarcido de los perjuicios que pretendía ocasionarle Labán: Lía y Raquel le dicen que no hay motivo de escrúpulo en todo aquel proceder y sus resultados, por cuanto todo era justa compensación por las dotes que su padre debiera haberles dado al casarlas y no les dió, antes las vendió como si fueran extrañas ó esclavas exigiendo por ellas catorce años de servicios, y consumiendo en provecho propio las dotes y la porción de herencia que les podía tocar. En consecuencia todo cuanto por la industria de Jacob había pasado de la hacienda de Labán á la de Jacob, pertenecía de derecho á ellas y á sus hijos.

Vv. 17. 18. « *Y levantóse Jacob y puso sobre los camellos á sus hijos y á sus mujeres. Y trasportó todo el ganado y toda la hacienda suya que había allegado, propiedad de su pertenencia que había adquirido en Padan Arám, para ir á Isaac su padre, al país de Canaán* ». Para viajar las personas, empleábanse comunmente como cabalgadura camellos por la docilidad, resistencia y celeridad de marcha de estos animales: muy pronto veremos con qué brevedad hizo Jacob la primera parte de su viaje hasta Galaad. — Vv. 19-21. « *Y Labán había marchado á esquilar sus rebaños, y Raquel hurtó los simulacros que tenía su padre. Y burló Jacob el corazón de Labán el araméo, por cuanto no le indicó que huía. Y huyó él y todo lo que le pertenecía; y levantóse y cruzó el río, y puso su semblante hacia el monte de Galaad* ». Dadas las disposiciones de Labán y sus hijos para con Jacob, ni le era posible permanecer más tiempo en Charán, ni era prudente manifestar sus intentos; así que Jacob aprovechó una ausencia de Labán, que debía ser larga, para ponerse en marcha y avanzar lo posible en el camino antes de que lo supiera y pudiera alcanzarle su suegro. La ocasión fué el esquileo de las ovejas de Labán. Era el tiempo del esquileo de regocijos domésticos, y solían los dueños trasladarse

á las alquerías y campos donde tenían sus ganados celebrando allí banquetes mientras duraba el esquileo. Como Labán tenía numerosos rebaños, la ausencia había de prolongarse; y este fué la coyuntura que aprovechó Jacob para su fuga. No le fué dificil proceder sigilosamente, pues hemos visto que los rebaños de Labán y Jacob estaban separados y á gran distancia. Jacob, pues, llamó á sus mujeres al campo, y como su hacienda la tenía allí, se puso en camino inmediatamente hacia Canaán, pasando desde luego el Eufrates, y tomando la dirección de las montañas de Galaad. Al salir Raquel de casa de su padre, hurtó los terafinos ó simulacros de este llevándoselos consigo, ó en calidad de compensación por lo precioso de la materia; ó para sustraer á su padre la materia de un culto cuando menos supersticioso; ó para impedir que Labán conociese por medio de oráculos del simulacro la situación de la caravana fugitiva; ó como garantía de protección celestial para sí misma y los suyos, si Raquel participaba de la superstición de su padre. El monte ó montaña de Galaad es el conjunto de regiones montañosas al Oriente del Jordán; de suerte que su distancia á Charán es de cerca de 100 leguas, ó tal vez más.

Sobra la naturaleza de los Teraphim y sa verdadero significado en la esfera religiosa entre los hebreos, reina gran incertidumbre. Desde luego, por lo que hace á la materialidad de los Teraphim, eran ciertas estatuas que pertinecían al mobiliario doméstico. No siempre representaban objetos ó personajes religiosos, como se ve por la historia de David: Generalmente sin embargo tenían significación religiosa, y aquí la tienen con entera seguridad, pues Labán los llama *mis dioses,* אֱלֹהָי (v. 30). Labán aparece creyente y monoteista en muchas de sus expresiones; en consecuencia lo que parece más probable respecto de nuestro caso, es que Labán mezclaba á las ideas monoteistas algunos conceptos supersticiosos.

B) **El conflicto, 22-42**

Vv. 22. 23. « *E indicóse á Labán el dia tercero que Jacob se había fugado. Y tomó consigo á sus hermanos, y fué en persecución detrás de él camino de siete dias y le alcanzó en el monte de Galaad* ». Los hermanos de Labán son los miem-

bros varones de su familia: con ellos se puso en camino y siguiendo la misma dirección llegó en siete días al monte de Galaad donde alcanzó ya á Jacob, que había hecho el mismo camino en diez días. Para llegar en siete días desde Charán hasta Galaad que dista cerca de 100 leguas españolas era menester caminar á 15 leguas por día. Dillmann ([1]) reputa esto imposible sobre todo á Jacob y su caravana, aun teniendo en cuenta que habían salido de Charán tres días antes, por llevar consigo muchísimo ganado que no podía caminar tanto á causa de las ovejas preñadas, las crías etc.; de donde infiere que la narración representa el conjunto de dos fuentes que colocan en diferentes puntos la casa de Labán. Pero con respecto á las personas conducidas en camellos, como las mujeres é hijos de Jacob y sin duda también Labán y los suyos, no hay dificultad: los camellos pueden caminar y caminan no solo 15 sino 20 y aun hasta 30 leguas por dia ([2]). Por lo que toca á los ganados, el texto no sufre violencia alguna si decimos que Jacob los envió delante unos días antes de su partida con mujeres é hijos. — Vv. 24. 25. « *Y vino Dios en sueño de la noche á Labán diciéndole: guárdate de hablar con Jacob desde bueno hasta malo. Y alcanzó Labán á Jacob; y Jacob había fijado su tienda en el monte, y Labán* (la) *fijó con sus hermanos en el monte de Galaad* ». *Desde bueno hasta malo*, es decir, ni bueno ni malo, cosa ninguna en sentido hostil y de amenaza. Aunque el v. 25 repite lo dicho ya en el v. 23, lo hace resumiendo: « alcanzó, pues, según dije.... » para definir con exactitud la situación en el cuadro que va á describirse. Como en el primer miembro « el monte » no puede ser otro que el Galaad, y en el segundo se dice que Labán fijó su tienda « en el monte de Galaad », repetición inverosímil en un mismo escritor, infiere Dillmann ([3]) aquí tambien la dualidad de fuentes; pero no hay derecho á hacerlo; porque el genio de la lengua hebrea permite ese

([1]) P. 352.

([2]) *Velocitate cetera animalia vincit;* (por consiguiente también al caballo) Fonck; *Lex. bibl.* ad v. *Camelus* n. 6.

([3]) P. 359.

modo de repetición incompleta, expresando en el segundo miembro un determinativo que afecta por igual á ambos, y que por eso se omitió en el primero. — Vv. 26-28. « *¿ Y dijo Labán á Jacob: ¿ qué has hecho? ¿ y has engañado mi corazón y llevado delante á mis hijas como cautivas de espada? ¿ por qué te has ocultado para huir y me has engañado, y no me has indicado, y te hubiera despedido con regocijo y cánticos, y con tímpanos y cítaras; y no me has permitido besar á mis hijos y á mis hijas? Así pués fuiste necio al obrar* (de este modo) ». Aunque Dios había prohibido á Labán hablar á Jacob en sentido hostil, él cree, como se ve por el verso siguiente, que todo esto no va contra aquella prohibición. En cuanto á las quejas de Labán, serían justificadas si su proceder con Jacob hubiera sido leal y justo. — V. 29. « *Asiste al poder de mi mano hacer mal entre vosotros; pero el Dios de vuestro padre me habló la noche pasada diciendo: guárdate de hablar ante Jacob desde bueno hasta malo* ». Labán interpreta la orden de Dios limitándola á amenazas que lleguen á vías de hecho; y se cree autorizado á exponer á Jacob sus quejas en el tono que lo hace tanto en las expresiones que preceden como en las que siguen. La frase: יש לאל ידי = *asiste, ó está pronto al poder de mi mano ó brazo,* solo ocurre en este pasaje, como tambien la voz אל en el sentido de *poder* (1). Labán venía en son de guerra, y así lo confiesa indirectamente; si no hace daño á Jacob es porque Dios se lo ha prohibido. — V. 30. « *Y ahora* (me dirás que) *te marchaste de priesa, porque deseabas con ansia la casa de tu padre: ¿ por qué has hurtado mis dioses?* Me replicarás... en hora buena; y nada tengo que oponer; pero... Es una *concesión* en la que á pesar de manifestarse aquiescencia sobre tal extremo, se insinúa que habría derecho á reclamaciones. Labán llama aquí *dioses* á los terafinos hurtados por Raquel: ¿entiende Labán la voz de ídolos que representaran pluralidad de dioses? Desde luego ni la voz תרפים ni tampoco אלהים son

(1) Dillmann: « es ist gemäss der Kraft meiner Hand » *es conforme á la fuerza de mi mano;* no la excede. — *Die Genesis,* p. 353. אל es un sustantivo como שם ó עֵץ.

una prueba de pluralidad; y tal vez se trata simplemente de un solo simulacro que representaba para Labán al Dios único y verdadero, pues en todo lo restante de su discurso habla ahora y después como ortodoxo y monoteista. Lo que parece más probable es que Labán y su familia mezclaban con la fe verdadera algunos ritos supersticiosos.

Vv. 31. 32. « *Y respondió Jacob diciendo á Labán: porque temí, porque dije no arrebatases tus hijas de mi lado. Ante quien hallares tus dioses*, (ese) *no viva! En presencia de nuestros hermanos entérate qué hay en mi poder y llévatelo: (y no sabía Jacob que Raquel los había hurtado)* ». Jacob responde brevemente á la primera queja diciendo que temió no le quitara sus mujeres; y á la segunda ofreciendo sus tiendas á un registro, bajo pena de muerte contra aquel que resultara reo del hurto. El texto advierte que al hacer tal propuesta ignoraba Jacob la acción de Raquel. La construcción ó giro: עִם אֲשֶׁר muy poco usado, está en lugar de אשר עמו que es la forma usual. Aquella otra: *porque* temí, *porque* dije no arrebatases... equivale á está: « porque temí y me pensé no fueras á arrebatarse mis mujeres »: trátase de locución interna; por eso en la oración siguiente está el verbo en segunda persona, la que había de cambiarse en tercera si Jacob hubiera comunicado su sospecha ó temor. El doble determinante « porque temí, porque pensé » es lo mismo que « porque temí pensando ». — Vv. 33-35. « *Y entró Labán en la tienda de Jacob y en la tienda de Lía y en la tienda de las dos esclavas y no* (los) *encontró. Y salió de la tienda de Lía y entró en la tienda de Raquel. Pero Raquel había cogido los terafinos y los había puesto en la silla de un camello y habíase sentado sobre ellos. Y palpó Labán toda la tienda y no encontró* (nada). *Y dijo á su padre: no haya enojo en los ojos de mi señor, porque no puedo levantarme ante tu presencia, pues estoy pasando lo usual de las mujeres, Y registró y no halló los terafinos* ». Labán que no pecaba de caballero y delicado, aceptó la propuesta de Jacob y pasó á hacer el registro, que verificó hasta el ultimo rincón. Ya hicimos notar en los capp. 18 y 24 que las mujeres tenían cada una su tienda propia: aquí la tienen hasta Bala y Zelfa por su rango de mujeres

de Jacob. La silla de camello en cuyo hueco ocultó los terafinos Raquel se usa hasta el día de hoy en Oriente y consiste en un palanquin que se sujeta con correas á las espaldas del camello y lleva en su centro un asiento donde la viajera se sienta ó se tiende guardándose de los rayos del sol merced á un toldo ó dosel adaptado á las varas que lleva el palanquin en sus ángulos. Claro es que en tiempo de Jacob las sillas no serían tan cómodas. « Lo usual de las mujeres » דרך הנשים que pretexta Raquel para no levantarse ante su padre es la menstruación. — Vv. 36. 37. *Y enojóse Jacob y querellóse con Labán. Y respondió Jacob diciendo á Labán: ¿ cuál es mi crimen ? ¿ cuál mi pecado, pues has venido en persecución detrás de mí ? Cuando has ido palpando todos mis muebles ¿ qué has encontrado de todas las alhajas de tu casa ? pon* (lo) *aquí en presencia de mis hermanos y juzguen entre nosotros dos* ». Como Labán nada había hallado á pesar de haber hecho un registro tan escrupuloso, Jacob se siente superior y habla en tono de agraviado, como de hecho lo estaba sobre todo ignorando la acción de Raquel. Los *hermanos* de Jacob son los criados que traía consigo (30, 43); y los de Labán los que formaban su comitiva. — Vv. 38-42. « *Estos son los veinte años qua he estado contigo : tus ovejas y tus cabras no fueron estériles ; y no comí los carneros de tu rebaño. Lo apresado, no te lo denuncié ; yo lo pagaba, de mi mano lo exigías, lo robado de día y lo robado de noche. ¿ Me hallaba en el día ? ¡ me consumía el calor ! y el hielo en la noche ; y mi sueño huía de mis ojos. ! Tales fueron para mí veinte años en tu casa. Te serví catorce años por tus dos hjas ; y seis años por tu ganado, y cambiaste mi salario diez veces. Si el Dios de mi padre, el Dios de Abrahán y el temor de Isaac no me hubiera asistido, seguramente ahora me hubieras despedido vacío : Dios miró mi humildad y el trabajo de mis manos y ha juzgado la noche pasada* ». Invocados los testigos, Jacob expone su causa ó querella con Labán enumerando sus trabajos y la correspondencia de su suegro. Veinte años de servicios bajo las condiciones siguientes: no tomar jamás una cabeza del ganado de Labán ; pagar por su cuenta lo que las fieras arrebataban del rebaño; sufrir lo asrdores del sol en

el día y la escarcha y el frío en la noche; privarse del sueño y descanso; sufrir los caprichos de Labán en el cambio de condiciones. Dios es quien le ha valido; que á no ser por él, su suegro le hubiera remitido con las manos vacías. Tal es la querella que Dios mismo ha resuelto en su favor la noche anterior intimando á Labán no hiciera daño á su yerno. Al enumerar sus trabajos Jacob hace notar un contraste entre los ardores del día y el frío de la noche extraño en nuestros climas, pero allí ordinario, pues la oscilación de la temperatura es mucho mayor.

Hay en este razonamiento una porción de idiotismos y formas poco usuales y que necesitan explicación. Yo lo pagaba: en hebreo es: אנכי אחטנה yo lo *pecaba*, es decir: yo pagaba el desperfecto como si fuera pecado mío. En la forma verbal ha desaparecido la א aunque radical siendo suplida por el dagesch. La voz גנבתי está en régimen, y la iod no es sufijo sino signo de régimen como en las Lament. 1, 1 רבתי מדינות. En el v. 40 la cláusula היתי ביום אכלני חרב tiene este sentido: «¿que estaba yo en el día? pues me consumía el calor»: aunque esta construcción en nuestra lengua y formas literarias exigiría también construcción simétrica en el segundo miembro, la hebrea es mucho más desembarazada y solo exige se complete la disyuntiva aunque en forma común.

C) La alianza, 43-54

Vv. 43. 44. « *Y respondió Labán y dijo á Jacob: las hijas mías son, y los hijos míos, y el ganado mío, y todo lo que estas viendo. es mío: ¿y qué voy á hacer á mis hijas el día de hoy, á ellas ó á los hijos de ellas que han engendrado? Así, pues, ven y celebremos alianza yo y tu; y sirva de testigo entre mí y entre tí* ». Después de la visión divina, de lo infructuoso de su registro y del catálogo de agravios que acaba de recitar Jacob, siéntese Labán completamente desarmado y propone una capitulación. Al decir que mujeres, hijos y rebaños de Jacob son cosa suya, no habla Labán de propiedad de dominio, aun paterno, y como quién quiere todavía sostener su derecho según pretende Dillmann [1]; habla solo de propiedad de afecto. — Vv. 45-47. « *Y tomó Jacob una piedra y la elevó en columna. Y dijo*

[1] P. 355.

Jacob á sus hermanos: ¡recoged piedras! E hicieron un montón, y comieron allí sobre el montón. Y Labán le llamó montón del testimonio, y Jacob le llamó montón testigo ». A la propuesta de Labán accede gustoso Jacob con hechos, empezando acto continuo á celebrar la alianza. En testimonio de ella, primero levanta Jacob en columna una gran piedra de formas prolongadas en cuyo derredor, y para sostenerla en pie hace que sus compañeros, es decir, sus criados y quizá también sus hijos mayores acarreen piedras menores sosteniendo él entre tanto la columna. El monumento vendría á tener según eso forma semejante á una pirámide atravesada á modo de eje desde la base á la cúspide por la primera piedra. El monumento había de servir de recuerdo y testimonio á las generaciones venideras. Como preámbulo á la alianza precede un banquete, como era costumbre en aquellas edades y lo vimos en el capítulo 26, 30. 31 (1). Labán y Jacob usan en la denominación del promontorio su lengua respectiva, es decir, Labán la caldea y Jacob la hebrea. S. Jerónimo en la Vulgata traslada la cláusulas de Labán « tumulum *testis* »: y la de Jacob « acervum *testimonii* »; pero en las Quaest. hebr. invierte los genitivos traduciendo la cláusula de Labán por « acervum *testimonii* », y la de Jacob por « acervum *testis* », mucho más conforme al original, aunque la imposición del nombre fué después del banquete y en el acto de celebrar la alianza.

Knobel explica el empleo de lengua diferente en ambos contrayentes por la situación geográfica de la montaña donde se representa la escena. La montaña es el límite entre las tribus de lengua hebrea y de lengua aramea: á partir de Galaad hacia el Norte y Oriente el idioma vulgar era el arameo; y hacia el Sur y Occidente el hebreo. Dillmann y Wellhausen (2) generalizan más el concepto, pretendiendo que Jacob y Labán son la personificación legendaria de diversas tribus invasoras, la hebrea primero y la aramea más tarde ambas procedentes del interior de Asia, y que pactan entre sí sobre los respectivos territorios que han de ocupar. El fundamento de ambos es el compromiso que recíprocamente contraen Labán y Jacob de no traspasar la montaña de Galaad (v. 52) en son de guerra el uno contra el otro, compromiso, dicen, que apenas tiene sen-

(1) Dillmann sin embargo cree que el banquete es el que luego se describe con más especialidad en el v. 54.

(2) Dillmann, p. 357; Wellhausen, *Proleg.*, pp. 320. 321.

tido tratándose de simples particulares; pero que se explica perfectamente entre naciones ó tribus distintas. En realidad ni una ni otra explicación tienen un fundamento sólido en el texto; pero sobre todo la segunda es pura especulación arbitraria: dada la escasa población que entonces ocupaba las regiones entre Galaad y Charán se explica perfectamente que los ganados de Labán y sus hijos y criados recorriesen todas aquellas llanuras desde Galaad al Eufrates; y recíprocamente los de Jacob se extendiesen desde Bersabée hasta Galaad; y una vez admitido este supuesto que la historia patriarcal hace verosimil pues vemos á Labán venir en siete días hasta Galaad, y á los hijos de Jacob extenderse con sus rebaños por toda Palestina, las cláusulas del pacto entre Labán y Jacob son lo más natural del mundo: tú no invadirás mis pastos; y yo no invadiré los tuyos.

Vv. 48-50. « *Y dijo Labán: este montón sea testigo el día de hoy entre mí y entre tí: por eso se llamó su nombre Galaad. Y (también) la atalaya porque se dijo: vea el Señor entre mí y entre tí cuando nos ocultáremos el uno del otro. Si humillares á mis hijas, y si tomares mujeres además de mis hijas: no hay hombre con nosotros; mira, Dios es testigo entre mí y entre tí* ». El autor de la Vulgata no leyó en su códice las palabras: *y la atalaya, porque se dijo;* sino que empieza el v. 49 por la claúsula: *vea el Señor*. El texto hebreo es claro: el promontorio recibió dos nombres *Galaad* y *Atalaya;* el primero por ser testigo perenne de la alianza; el segundo, por las palabras que fueron pronunciadas por ambos contrayentes: *vea* el Señor entre mí y entre tí cuando nos ocultáremos. Al principio del v. 50 el intérprete latino en lugar de *mira*, leyó *mirando* ó: *que mira* רֹאֶה no רְאֵה haciendo este sentido: no hay hombre con nosotros; Dios, que está mirando, es testigo... Empieza Labán á exponer las cláusulas del pacto, ó los artículos á que debe comprometerse Jacob: el primero es que no ha de maltratar á Lía y Raquel: el segundo que no ha de tomar más mujeres que ellas invocando con expresiones solemnes el testimonio no de hombres, sino de Dios. — V. 51-53. « *Y añadió Labán á Jacob: he aquí este promontorio y he aquí esta estela que he echado entre mí y entre tí: Testigo este promontorio y testigo la estela de que yo no pasaré á tí este promontorio, y de que tú no pasarás en direccian á mí para mal este promontorio y esta columna. El Dios de Abrahán y el Dios de Nacór juzgue entre noso-*

tros, el Dios de sus padres. Y juró Jacob por el temor de su padre Isaac ». El tercer artículo de la convención es no pasar para mal, es decir, en son de guerra ni Labán en dirección de Palestina, ni Jacob en dirección de Charán. Propuesto el artículo, Labán invoca el testimonio del promontorio y la estela en calidad de signos y como firmas del contrato; y después el testimonio del Dios de Abrahán y Nacór, ascendientes respectivos inmediatos de ambos contratantes, y el del Dios de los Patriarcas progenitores de Abrahán y Nacor. Labán habla como correcto monoteista; y el plural יִשְׁפְּטוּ debe considerarse como en 30, 13 concordancia puramente gramatical. Isaac por su parte, oídos los artículos del pacto, se compromete á cumplirlos jurando por el *temor* de Isaac, es decir, por Jehová á quién Isaac teme como á único y verdadero Dios. Solo respecto de Isaac es llamado Dios *temor* suyo: tal vez Isaac tendría costumbre de inculcar entre sus hijos y de practicar él mismo el temor reverencial hacia Jehová, resultando de ahí que sus hijos dieran á Jehová ese título. — V. 54. « *E inmoló Jacob un sacrificio en el monte, y convocó á sus hermanos á comer pan, y comieron pan y pernoctaron en el monte* ». Después de la alianza y su obsignación recíproca por solemnes juramentos, Jacob celebró un sacrificio con cuyas carnes hizo un segundo banquete sagrado como coronación de las ceremonias de la alianza. Este banquete parece distinto del anterior, aunque Dillmann cree ser el mismo.

Una palabra sobre el caracter de Jacob. Wellhausen [1] le pinta como un hombre ladino, intrigante, poco escrupoloso en los medios para llegar á sus fines; en una palabra como un hombre maquiavélico. ¿ Pero qué fundamento da su historia para semejante pintura? Ahora que hemos visto la historia de Jacob en la principal parte de su vida, en aquella á que se refieren las censuras de Wellhausen, no es dificil juzgar de su exactitud. ¿ Qué ventajas ó lucro práctico sacó Jacob de sus primeras rivalidades con Esaú? Salir de la casa de su padre con un báculo en la mano, y verse precisado á caminar solo y á pié desde Bersabée hasta Charán. Y una vez allí ¿ cuáles fueron los provechos temporales que alcanzó?

[1] Ya hemos visto la pintura siniestra y desfavorable que Wellhausen hace de Jacob.

Tener que servir 20 años como un esclavo. Imaginemos á Isaac en condición semejante viviendo Abrahán su padre y cuando se hallaba en los años floridos de su juventud ó edad viril. ¿Lo hubiera consentido Abrahán? ¿Concebimos siquiera situación semejante en el hijo de este Patriarca? Cierto que Jacob emplea en Charán industrias ingeniosas para adquirir hacienda: pero primero ha pasado 14 años sin poseer una cabeza de ganado ni un palmo de terreno labrantío. Sus mujeres no reciben dote alguno: se ve cargado de hijos y todavía es un pobre sirviente! No puede negarse que el maquiavelismo de Jacob y sus artificios ingeniosos para satisfacer su sed de lucro no son los más á propósito durante esos 14 años para presentárnosle como el tipo del hombre ladino que de todo sabe sacar partido para enriquecerse! En los seis años siguientes adquirió bienes; pero á fuerza de trabajos, privaciones é incomodidades. Por lo que hace á los medios empleados por Jacob, ya hemos indicado no ser probable que Labán los ignorase, ó no estuvieran en uso entre los que se hallaban en condiciones como las de Jacob; y en consecuencia es indudable que Labán los preveía y daba por lícitos é incluidos en las condiciones del contrato. De vuelta ya en Bersabée no leemos entablase gestiones algunas para reportar ante su padre Isaac las utilidades de orden temporal que á primera vista parecían vinculadas á la bendición paterna, alcanzada con exclusión de Esaú. Resulta, pues, que Jacob solo buscó en aquella bendición otra clase de ventajas, utilidades de un orden más elevado: la vinculación á su persona de los derechos de representación mesiánica y los que á esa representación acompañaban.

Dillmann por su parte, aunque no presenta á Jacob como un hombre guiado constantemente por instintos y fines ignobles, pretende que agravió injustamente á su hermano arrebatándole contra derecho la bendición de su padre: y que en justo castigo de sus pecados que Jacob confiesa, sufre primero en Charán, y luego en su regreso á Canaán vejaciones y sobresaltos de los que solo se ve libre por una oración humilde que reconoce sus culpas pasadas. No; ni hay en la vida de Jacob esas culpas, ni las reconoce Jacob. Si el haber obtenido la bendición paterna con exclusión de Esaú fué un crimen grave que violó injustamente los derechos de éste, ¿cómo Isaac conocido el error, no retracta su bendición, evidentemente nula en el supuesto de Dillmann? (1) ¿Cómo Dios confirma la bendición de Isaac en cap. 28 á raíz de los sucesos y antes de la expiación mediante los trabajos de Charán, según lo reconoce el mismo Dillmann? ¿Cómo ni entonces ni después le exige una reparación de la injuria hecha á Esaú, antes, por el contrario, sigue favoreciéndole aun en los momentos en que sería ocasión de advertencias en aquel sentido, como v. gr. en 32, 11? Solo borrando la historia, ó con-

(1) El argumento tiene el mismo valor aunque la narración no represente una historia objetiva, sino una leyenda: de todos modos ha de haber coherencia entre sus miembros como producto de un mismo escritor.

virtiéndola en una serie de hechos incoherentes y contradictorios es posible sostener la tesis de Dillmann. Las demostraciones de humilde sumisión y los presentes que Jacob ofrece á Esaú y aun sus expresiones del v. 21 donde se propone aplacar á su hermano, reconciliarse con él, no representan un reconocimiento de su culpa, ó una retractación de lo ocurrido en el cap. 27, sino simplemente el recuerdo del enojo de Esaú y el temor de su venganza.

7. Jacob en Palestina: el encuentro con Esaú, 32, 1=33, 16

Terminado felizmente el peligroso incidente con Labán, continuó Jacob su marcha hacia la casa de su padre; pero al tocar las fronteras de Canaán vió sobre sí otro peligro no menos grave. Al llegar á la región donde habitaba su padre acordóse naturalmente de su hermano Esaú y de la disposicion en que le había dejado respecto de su persona; y antes de pasar el Jordán determinó informarse y explorar la situación de espíritu de Esaú. Despachóle mensajeros que le anunciasen su llegada de Mesopotamia, pero que al mismo tiempo y principalmente le trajesen noticias ciertas sobre las disposiciones que abrigaba. Los mensajeros cumplieron su encargo, y vueltos á Jacob le participaron la noticia de que Esaú le salía á recibir acompañado de 400 hombres. Alarmóse Jacob no sin razón á esta noticia y además de tomar otras precauciones de prudencia, dirigió á Dios una ferviente plegaria suplicándole le librase de tance tran apurado. Una extraordinaria aparición le aseguró del feliz desenlace de aquel conflicto, anuncio que se cumplió á la letra, pues Esaú dispensó á su hermano cariñosa acogida, separándose ambos completamente reconciliados. Tranquilo ya Jacob vadeó el torrente Jaboc haciendo su primera mansión en Sucot, y luego pasado el Jordán, dirigióse hacia Siquén con ánimo de subir á Betél á cumplir sus votos. Tres miembros abraza la sección: 32, 1-24 desde Galaad hasta el torrente Jaboc; los temores de Jacob: 25-33 la lucha con el angel: 23, 1-16 el encuentro con Esaú.

A) **De Galaad al Jaboc, 32, 1-24**

Vv. 1-3. « *Y levantóse Labán de mañana y besó á sus hijos y á sus hijas y los bendijo, y marchóse y volvió Labán á su lugar. Y Jacob caminó por su ruta, y en ella encontró ángeles de Dios. Y dijo Jacob al verlos: campamentos de Dios hay aquí: y llamó el nombre de aquel lugar Manaim* ». El texto masorético expresa en singular la exclamación de Jacob: « campamento (מחנה) de Dios »; pero es más probable la lectura de la Vulgata en plural. Separados amistosamente Jacob y Labán; éste regresó á Charán y Jacob continuó su camino hacia el Jordán. Pero al acercarse al río vió escuadrones de ángeles en un lugar no lejos del torrente Jaboc y exclamó: ¡estos son campamentos de Dios! La aparición como la exclamación de Jacob al contemplarla tiene semejanza con la de Betél; pues en una y otra se dejan ver ángeles y en gran número; aquí empero se presentan como en actitud de guerra y en formación militar. Una y otra visión tenían por objeto significar la protección divina; pero la presente se ordena en especial á confortar el espíritu de Jacob para el conflicto ya inminente con Esaú su hermano. — Vv. 4-6 « *Y despachó Jacob mensajeros delante de sí á Esaú su hermano, á la tierra de Seir, campo de Edom. Y dióles órdenes diciendo: así hablaréis á mi señor, á Esaú: así dice tu siervo Jacob: al lado de Labán he peregrinado y estado ausente hasta ahora; y he llegado á poseer bueyes y asnos, ovejas y esclavas; y he enviado á anunciar*(lo) *á mi señor á fin de hallar gracia en tus ojos* ». El texto no especifica las disposiciones que animaban á Esaú con respecto á su hermano; pero todo el contexto siguiente, y la situación en que le había dejado al partirse para Mesopotamia hacen creer que desde el momento en que Jacob atravesó las montañas de Galaad en dirección al Jordán, preocupóle en sumo grado el pensamiento de su hermano; de suerte que esta embajada, aunque cortés y fraternal, iba encaminada sobre todo á explorar el ánimo de Esaú para proceder en consecuencia de los informes. — Vv. 7-9. « *Y volvieron los mensajeros á Jacob diciendo: hemos entrado á tu hermano, á Esaú, y camina tambien á tu encuentro, y con él*

cuatrocientos hombres. Y temió Jacob mucho, y angustióse; y dividió la gente que estaba con él, y las ovejas, y los bueyes y los camellos en dos campamentos. Y dijo: si viniere Esaú á un campamento y lo hiriere, el compamento que resta será en salvación ». La forma יֵצֶר fut. de צרר ocurre algunas veces en los verbos que duplican la segunda [1]; y el femenino אחת debe cambiarse en אחד. Alarmóse Jacob con las nuevas de los mensajeros, pues creyó naturalmente que semejante acompañamiento, aunque no le dijeron viniera con armas, no podía ser tranquilizador. Jacob toma las disposiciones que dicta la prudencia en casos desesperados: salvar lo que se pueda. — Vv. 10-13. « *Y dijo Jacob: Dios de mi padre Abrahán, y Dios de mi padre Isaac, Señor que me dijiste: vuelve á tu tierra y á tu parentela y haré bondades contigo: Pequeño* (soy) *en comparación de todas las piedades y de toda la rectitud que has obrado con tu siervo; porque con mi báculo pasé este Jordán y ahora hállome constituido en dos campamentos. Líbrame, te ruego, de mano de mi hermano, de mano de Esaú, porque yo le temo, no venga y me hiera, madre con hijos. Y tú dijiste: seguramente seré benéfico contigo, y pondré tu posteridad como la arena del mar que por su muchedumbre no será contada* ». Después de tomar las medidas que la prudencia sugería, Jacob acude á Dios en fervorosa plegaria bien persuadido de que los medios humanos eran insuficientes. Jacob empieza su oración á Dios recordándole sus órdenes y sus promesas. Si se encuentra en este trance, es en cumplimiento de sus órdenes divinas y con la esperanza de sus ofrecimientos para la tierra de Canaán. Pasa luego á reconocer la gratitud que le debe por los beneficios ya recibidos de su bondad, mucho mayores que sus merecimientos; las bondades de Dios exceden infinitamente á su pequeñez. Su báculo de caminante era todo su caudal cuando pasó el Jordán que tiene á la vista (este Jordán), y vuelve formando con su familia y haciendo dos verdaderos escuadrones. Recuérdale finalmente que si no le libra del peligro presente va á resultar fallida aquella otra promesa de multiplicar su posteridad en mu-

(1) Gesen. Kautzsch, § 67, n. 3.

chedumbre sin número, pues va á perecer con toda sa familia y haciendo como una madre con sus hijos. « Perecer ó ser herida madre con hijos », ó « madre sobre hijos » era una expresión proverbial tomada probablemente de la gallina y sus polluelos, pues solo en tal ejemplo aparece la madre con el relieve de único amparo y refugio, para significar la destrucción total y simultánea de una colectividad con su representante. Jacob no disimula el objeto y las proporciones de su temor: « ¡líbrame de mi hermano porque le temo! » Pero ni aquí, ni antes, en toda su vida de *expiación*, como la llama Dillmann, es decir, en todo el discurso de sus trabajos y peligros, jamás expresa ni insinúa Jacob la especie de haber cometido una injusticia al procurar la bendición de su padre.

Vv. 14-17. « *Y pernoctó allí aquella noche, y tomó de lo que venía en su mano dones para su hermano Esaú: cabras, doscientas con veinte machos; ovejas, doscientas con veinte carneros; camellas en cría con sus hijos, treinta; vacas cuarenta con diez toros; asnas veinte con diez pollinos. Y puso*(los) *en mano de sus siervos en serie de manadas á parte, y dijo á sus siervos: pasad delante de mí, y poned mucho* (espacio) *entre manada y manada* ». No se limitaron las providencias de Jacob á lo ya expresado para conjurar el peligro: tomó nuevas disposiciones que fueren enviar á su hermano un espléndido presente de ganado. Primero pernoctó *allí*, es decir, no lejos de Manaim en dirección hacia el torrente Jaboc (v. 23). Venía á caer Manaim como á la tercera parte del curso del Jordán desde que sale del lago de Genesaret hasta su embocadura en el Asfaltites; y el torrente Jaboc que en Galaad corre de Este á Oeste para desembocar en el Jordán, un poco más al mediodía.

Jacob da muestras de hombre eminentemente práctico y previsor. Ante todo envía delante de sí el magnifico presente que destina á su hermano para tenerlo aplacado antes de su llegada; pero además aunque ya el presente era verdaderamente regio, emplea una ingeniosa industria para que aparezca más grande y represente mayor majestad y es distribuirlo en numerosas manadas que sucediéndose á distancia considerable una en pos de otra, exciten y hagan crecer en Esaú el respeto y benevolencia hacia su hermano viéndole rico y tan espléndido para consigo. Poned *mucho* (רוח) es decir mucho espacio.

Vv. 18-21. « *Y dió orden al primero diciendo: cuando te encontrares á Esaú mi hermano, y te preguntare diciendo: de quién eres tú, y á dónde vas á ir, y de quién son estos ganados ante tí, responderás: de tu siervo, de Jacob: y son un presente enviado á mi señor, á Esaú; y he aquí él también* (viene) *detrás de nosotros. Y ordenó también al segundo y al tercero, y á todos los que marchaban detrás de las manadas, diciendo: según estas palabras hablaréis á Esaú cuando le encontrareis. Y añadiréis: he aquí que también tu siervo Jacob* (viene) *detrás de nosotros. Porque dijo: aplacaré su semblante con presentes que vayan delante de mí, y después veré su cara, si tal vez aceptará mi aspecto* ». Detrás de cada manada vá su respectivo conductor; y á cada uno da Jacob las instrucciones más precisas sobre las palabras que ha de dirigir á Esaú: « yo soy un pastor ó criado de Jacob, han de decirle, y soy portador de este presente que te envía »; pero además han de añadir, sin omitirla en modo alguno, la cláusula siguiente: « y él mismo viene detrás ». Jacob discurrió perfectamente como lo hizo ver el resultado. — Vv. 22-24. « *Y el presente vadeó antes que él, y él pernoctó aquella noche en el campamento. Y levantóse de noche él, y tomó á sus dos mujeres y á sus dos esclavas y á sus once hijos y pasó el vado de Jaboc. Y los tomó y los hizo vadear el torrente, é hizo vadear á todo lo que le pertenecia* ». Hallábase Jacob á la orilla septentrional del torrente Jaboc, y según su plan, primero hizo vadear el torrente á las manadas de ganado que destinaba para Esaú, con sus conductores, quedando él con su familia y el grueso de los rebaños á pernoctar en el mismo paraje á fin de que fueran adelantandóse las manadas. Durante la noche, es decir, no cuando quería romper el alba del siguiente día, sino entre media noche y el alba, como se ve por el verso 25 donde se refiere la lucha con el angel « pasó Jacob el vado del torrente ». Refiérese la cláusula al conjunto total de la operación, que las cláusulas restantes distribuyen por sus partes. Primero hizo vadear

El texto hace distinción entre el torrente נחל y el vado מעבר de Jaboc, indicando había un punto por donde el arroyo ó río era facilmente vadeable quizá por medio de grandes montones de peñascos unidos por

tablones ó de otro modo. En las regiones cálidas de Oriente es muy ordinario viajar de noche, y también ejecutar operaciones fatigosas en ese tiempo.

B) **La lucha con el angel, 25-33**

Vv. 25. 27. « *Y quedóse Jacob solo y se peleaba con él un varón hasta el levantarse de la aurora. Y vió que no podía con él, é hirióle en el encaje de su muslo, y relajóse el encaje del muslo de Jacob al pelearse con el varón. Y dijo: déjame. que ha subido la aurora; y respondió: no te dejaré si no me bendijeres* ». Después de hecho vadear el torrente á todos y de vadearlo él también, Jacob envió su comitiva delante quedándose solo. Repentinamente presentóse un hombre que acometió á luchar con él: Jacob se resistió y la lucha se prolongaba cuando empezaba á amanecer. Las apariencias de tan curioso episodio son como si hubiera en aquellas edades costumbre de adiestrarse en ejercicios atléticos, no con ánimo de dañar sino solo de medir las fuerzas, aprovechando para hacerlo con más desembarazo y evitar ser conocidos los combatientes, las horas de oscuridad. No se había introducido aun la costumbre de enmascararse para el mismo efecto. Como el desconocido aunque robusto, no pudiera derribar á Jacob, descargóle repentinamente un fuerte golpe en la juntura del femur y el coccis, que desencajó aquel de su ajuste ó juntura con este, y como expiraba el plazo concedido al pugilato, suplicóle le dejara, pues subía la aurora; pero Jacob se negó, si no le bendecía. Jacob pide esto sin duda por conocer ó conjeturar se las había con un ser superior, sobrehumano; pues siendo así que en la lucha á brazo se había sostenido con ventaja, el golpe en la región isquiádica le había desencajado el femur. — Vv. 28-30. « *Y respondióle; ¿cuál es tu nombre? Y contestó: Jacob. Y dijo: en adelante no será llamado tu nombre Jacob sino Israél. Si has sido fuerte con Dios también prevalecerás con los hombres. Y preguntó Jacob y dijo: indícame, te ruego, tu nombre Y respondió: ¿por qué así preguntas por mi nombre? Y le bendijo en aquel lugar* ». En todo el diálogo entre Jacob y el angel es dificil conocer quién es el que

habla en cada una de las cláusulas que alternan en la serie: algún indicio es para determinarlo el conocido idiotismo hebreo de omitirse la expresión del sujeto cuando de caso oblícuo en una cláusula pasa á ser nominativo en la siguiente; pero más segura regla es todavía el contexto. ¿Cómo pregunta Jacob al desconocido por su nombre después de oir de sus labios: « has sido fuerte *con Dios?* ». Jacob sabía por las apariciones varias que había tenido, y por las de Abrahán, que Dios se servía de ángeles para que le representasen; y así podían estos ser distintos en cada caso. El angel no satisface su curiosidad contentándose con una evasiva, ó tal vez dándole á entender con el tono de la voz serle conocido: ¿por qué preguntas mi nombre una vez que te he indicado ser Dios?

Por muchos conceptos es memorable esta visión y no podía menos de consignarse en la historia de Jacob; pero hay sobre todo en ella tres que la hacían inomisible: el cambio de nombre en el Patriarca, el valor simbólico con respecto al desenlace de los graves temores de que á la sazón estaba poseído, y el origen de la práctica usual entre los hebreos de no comer el nervio isquiádico de los animales. La forma tan extraña de la aparición que por otra parte se presenta en la narración como verisimil, debe tener su fundamento en la costumbre que ya se indicó, y que estaría en uso principalmente entre pastores ó caminantes. El cambio de nombre tenía para los israelitas importancia excepcional, pues señalaba al nombre del pueblo hebreo un orígen tan glorioso. Con respecto á los elementos de que consta el nombre de Israel, no puede caber duda, pues los señala expresamente el texto ישׂרה y אל: tampoco en lo tocante á la forma del nombre; pues en la lengua hebrea son muy numerosos los nombres que ostentan esa estructura derivada del futuro con etinal de tercera masculina y en el significado de hábito continuo de la acción expresada por el verbo; ni por último en el valor atribuido al verbo. Así, pues, Israel es igual á *luchador, vencedor de Dios*. Pero no todos convienen en la relación que expresa el genitivo, interpretando unos la expresión en el sentido de: el que vence *á Dios*, el que lucha *con Dios;* otros en el de: el que lucha ó vence *por Dios;* como representante suyo ó defensor de su causa. El contexto sin embargo no admite duda tampoco en este punto: en la descripción de la lucha se dice que triunfaba Jacob; y cuando el angel explica el simbolismo de la acción, dice á Jacob: « si *con Dios* has sido fuerte, también lo serás con los hombres »; es decir, si de Dios has triunfado, también triunfarás de los hombres. El tercer motivo es semejante al primero, exponer el origen de una práctica doméstica no mencionada en otro pasaje alguno del Ant. Testamento, y que se expone en el v. 33.

Vv. 31-33. « *Y llamó Jacob el nombre de aquel lugar Pheniel; porque he visto á Dios cara á cara y mi vida se ha salvado. Y brilló el sol para él apenas pasó de Fanuel y él cojeaba sobre su muslo. Por eso no suelen comer los hijos de Israel el nervio de la cadera que está sobre el encaje del muslo, hasta el día de hoy; porque fué herido Jacob en el encaje del muslo en el nervio de la cadera* ». Tal vez en lugar de *Pheniel* debe leerse ya en el primer verso *Phenuel:* de todos modos el nombre es exactamente el mismo; porque en composición la *iod* suele cambiarse en *vau.* Jacob reconoce haber visto á Dios, es decir, al angel que le representa, y se maravilla, como Agár, de quedar con vida. También en el cap. 28 le había visto; é igualmente en el cap. 31 cuando resolvió volverse á Canaán: ¿cómo es que allí no expresa la misma extrañeza? La causa es indudablemente la diferencia en el modo de la aparición: en el cap. 28 y 31 vió á Dios en *sueños,* y en la primera de esas ocasiones á distancia en lo alto de la escala; pero aquí le ve *cara á cara* es decir, en visión corporal y en estado de vigilia. También Abrahán le había visto en el cap. 18 como aquí Jacob y no se lee que Abrahán se admirase de no haber muerto: lo más cierto parece ser que la persuasión de no poder sobrevivir á una visión de esta clase tuvo su principio después de la época de Abrahán con alguna ocasión que no se especifica en la Escritura: tal vez moriría alguno á quien había ocurrido una visión semejante. Fanuel estaba situado en la margen meridional del torrente Jaboc. Luego de haber dejado Jacob á Fanuel salía el sol y Jacob caminaba pero « cojeando sobre su muslo », es decir, inclinando la parte superior del cuerpo hacia el lado del muslo que había sufrido la luxación. Sin embargo, el v. 33 explica hasta qué grado se le desencajó el muslo: no debió ser grave y de tal suerte que la convexidad del coccis saliera fuera de la cavidad correspondiente del femur, pues dislocación de tales proporciones no le hubiera permitido tenerse en pié, sino debió consistir en que dejó de funcionar con expedición el muslo por su juntura á causa de haber quedado marchito ó entumecido el nervio isquiádico que

regula ese movimiento. En memoria del suceso los israelitas se abstenían de comer no solo el nervio que no se come, sino la carne adherida á el en la región del coccis.

C) **El encuentro con Esaú, 33, 1-16**

Vv. 1. 3. « *Y alzó Jacob sus ojos y miró, y he aquí á Esaú que venía y con él cuatrocientos hombres. Y separó los hijos que iban con Lía, y con Raquel y con las dos esclavas. Y puso á las esclavas y sus hijos primero, y detrás á Lía y á los hijos de estas, y detrás á Raquel y á José. Y él pasó á delante de ellos, y postróse en tierra siete veces hasta llegar á su hermano* ». Esta división no obedece ya al designio de salvar algo en el caso de agresión, pues era imposible; sino á que cada uno guardase en la presentación á Esaú la categoría correspondiente. — V. 4. « *Y corrió Esaú á su encuentro y le abrazó y cayó sobre su cuello y le besó y lloraron* ». Las medidas de Jacob inspiradas sin duda por Dios, y el auxilio de este surtieron plenamente su efecto. No parece poder dudarse de que las intenciones de Esaú al salir de su casa eran hostiles; ¿á qué, si no, traer consigo cuatrocientos hombres? Pero al ir encontrando en su camino los presentes que le enviaba Jacob tan magníficos y en tanta abundancia, sus disposiciones se cambiaron acabando de desarmarle por completo la reverencia con que se acercaba á él su hermano. Vv. 5-7. « *Y alzó sus ojos y vió las mujeres y los hijos y dijo: ¿quién son estos para tí? Y respondió: hijos con los que ha favorecido Dios á tu siervo. Y se acercaron las esclavas, ellas y sus hijos, y se postraron. Y acercóse también Lía y sus hijos y se postraron. Y después se llegó José y Raquel y se postraron* ». En lugar de חנן la Vulg. debió sin duda leer נתן. Aunque la noción de compadecerse parezca extraña al contexto, no hay dificultad en esa lectura, pues compadecerse equivale á *favorecer*; y por otra parte el v. 12 vuelve á emplear el mismo verbo חנן para expresar idéntica idea. — Vv. 8-9. « *Y dijo: ¿quién es para tí todo el escuadrón aquel que he encontrado? Y respondió: á fin de hallar gracia en tus ojos, señor mio. Y dijo Esaú: poseo mucho, hermano mío: sea para tí lo tuyo* ». La

pregunta de Esaú se refiere á los grupos de ganados que precedían á Jacob enviados como presente á su hermano. Esaú hace la pregunta no porque los enviados hubieran dejado de cumplir el encargo de Jacob, sino porque siendo estos simples criados y viniendo en seguida el dueño, quiso Esaú cerciorarse de ser esta su disposición. Esaú no quiere aceptar el presente alegando sus riquezas: y en efecto, los cuatrocientos hombres que traía indican se había creado una posición de príncipe, semejante á la de Abrahán. Tal vez sin embargo no eran solo criados suyos, sino aliados ó tomados á sueldo.

Vv. 10-11. « *Y dijo Jacob: no así; si he hallado gracia en tus ojos, tomarás mi don de mi mano, pues por eso he visto tu semblante como quien ve la cara de Dios y te has mostrado propicio. Recibe, te ruego, mi bendición que te ha sido ofrecida; porque Dios me ha favorecido, y porque poseo de todo. E hizo fuerza con él, y aceptó* ». La Vulg. traslada el último inciso del v. 11: « y séme propicio » no haciendo conversivo el *vau*. Jacob insiste en el ofrecimiento siquiera como prueba de su gratitud por la acogida cariñosa de Esaú, y por fin acepta éste. — Vv. 21-14. « *Y dijo: arranquemos y sigamos marchando, y yo iré delante de tí. Y respondióle: mi señor conoce, que los párvulos son tiernos, y hay en mi compañía ovejas y vacas preñadas: y apresuraránse un día y morirá todo el ganado. Pase, le ruego, mi señor delante de su siervo, y yo me deslizaré á mi corto paso, al paso de los ganados que van delante de mí, y al paso de los hijos hasta llegar á mi señor á Seir* ». Jacob aunque ve las buenas disposiciones de su hermano, procura desembarazarse de él proponiendo razones plausibles para no aceptar su compañía. Conocía el caracter de Esaú, y cualquier contratiempo ó disgusto podía obrar un cambio en sus disposiciones actuales. Se despide, pues, de él con buenas palabras, diciendo que le sigue á Seir con la lentitud que los párvulos y la impedimenta se lo permita. — Vv. 15-16. « *Y dijo Esaú: dejaré, te ruego, contigo de la gente que está conmigo. Y respondió: ¿para qué eso? he hallado gracia en los ojos de mi señor* ». Esaú le ofrece siquiera una escolta; pero ni eso quiere aceptar Jacob alegando que le basta haberse

reconciliado con él. Jacob desea á toda costa no entrar en relaciones con Esaú cuando menos hasta encontrarse al lado de Isaac y protegido con su autoridad. — V. 16. « *Y volvióse aquel día Esaú á su camino para Seir* ». La entrevista entre Jacob y Esaú fué breve; y el texto parece insinuar que ni siquiera pasó de un día.

8. Jacob en Canaán, 33, 17=35, 29

Tenemos ya á Jacob de vuelta en Canaán, y caminando hacia la casa de Isaac su padre, el cual durante la ausencia de Jacob habíase trasladado de Bersabée donde Jacob le dejó al partirse para Mesopotamia, y fijado su morada en Hebrón, presintiendo tal vez la proximidad de su muerte. El itinerario de Jacob desde Fanuel hasta Hebrón está determinado por seis jornadas: de Fanuel á Sucot 33, 15-17; de Sucot á Siquén 33, 17. 18; de Siquén á Betél, 35, 1-6; de Betél á Efrata ó Belén 35, 16-19; de Efrata á Migdaleder 35, 21; de Migdal-eder á Hebrón.

Mas para comprender el tiempo invertido en este camino, y algunos episodios ocurridos durante el mismo, principalmente el suceso de Dina, se hace indispensable recordar en parte, y en parte completar los datos cronológicos sobre la vida de Jacob desde su partida para Mesopotamia. Ya hemos visto que el año 130 de la vida de Jacob corresponde al 39 de la de José su hijo y que en consecuencia éste nació el año 91 de Jacob. Como al salir éste de Mesopotamia José contaba seis años, pues nació al cumplirse los 14 años de estancia de su padre en casa de Labán (30, 25. 26), y todavía permaneció otros seis (31, 38-41); resulta que Jacob se hallaba entonces en los 97. El viaje de Charán á Canaán por Galaad, Manaim y Fanuel fué rápido; podemos, pues, suponer á Jacob de 97 años al llegar al Jordán en su regreso de Mesopotamia. Comparando los pasajes 35, 27 y 37, 2 infiérese facilmente que entre esas dos fechas debió mediar un espacio muy breve; y en consecuencia, que la llegada de Jacob á Hebrón coincide con el año 16 de la vida de José; ó lo que es lo mismo con el año 107 de Jacob y 167 de Isaac. Jacob, según eso, empleó en el camino desde Fanuel y Socot á Hebrón diez años. Importa mucho tener en cuenta esta última circunstancia para explicar la catástrofe de Siquén por Simeón y Leví, porque estos hijos de Jacob, al llegar con su padre á Canaán, lo más podían contar, Rubén 14 años; Simeón y Leví 13 y 12; y Dina su hermana unos siete. En efecto, Jacob tomó por mujer á Lía á los siete años de su estancia en Charán, es decir, cuanto contaba 84 de

edad; y como Simeón y Leví son el segundo y tercer hijo de Lía, y Dina la séptima, los primeros nacerían el año 86 y 87 respectivamente de la vida de Jacob, y Dina el 90 ó 91 (29, 35; 30, 6-21). Es, pues, imposible explicar los sucesos del cap. 34 si Jacob no invirtió varios años entre su llegada al Jordán y el arribo á la casa de su padre; y en cambio se explica sin dificultad supuesto el espacio de diez años; pues mientras Jacob habitó en Sucot y Siquén, sus hijos fueron creciendo, pudiendo ser Dina de unos 14 á 16 años y sus hermanos Simeón y Leví de 20 á 24 cuando los sucesos de Siquén. Y en efecto varios indicios de la historia persuaden esta conjetura. Jacob se detuvo en Betél muy poco (35, 6-16); y como debió dirigirse allá luego de la catástrofe, ésta hubo de ocurrir llevando Jacob largo tiempo en Siquén; y así lo confirma 34, 21. Consta la sección de dos miembros: Sucot y Siquén; 33, 17-34, 31; de Betél á Hebrón 35, 1-27.

A) **Sucot y Siquén 33, 17-34, 31**

El acontecimiento culminante que absorbe la atención es la catástrofe de Siquén por Simeón y Leví, ocasionada por la violación de Dina por Siquén, hijo de Hemor rey de esta ciudad. Pero no deja de ofrecer sus dificultades el suceso de Siquén, aun en el supuesto de que Simeón y Leví hubieran llegado ya á los 22 ó 24 años. ¿Cómo dos muchachos entran en la ciudad, quitan la vida á muchos de sus habitantes, saquean la población y se llevan prisioneros á mujeres y niños? ¿Es esto creible por reducido que quiera suponerse el vecindario de Siquén? No es la solución tan difícil como parece: Jacob había traído consigo de Mesopotamia considerable número de siervos (30, 43); y en el espacio de ocho ó nueve años que pudieron transcurrir desde su llegada á Canaán es verosimil que los aumentara de suerte que entre familia y servidumbre formara la casa de Jacob una tribu respetable. Como tal nos la presenta en efecto el texto al principio del cap. 34, pues el rey de los siquimitas entra en negociaciones con Jacob como con quien está al frente de un pueblo ó tribu numerosa y fuerte. Por otra parte no es menester suponer que Siquén y sus dependencias fueran un reino poderoso, sino algunas aldeas de escaso recindario. Un centenar, pues, de criados ó proselitos de la casa de Jacob, con Simeón y Leví sus señores á su frente pudieron sin gran dificultad ejecutar el

estrago que refiere el cap. 34 aprovechando la coyuntura de los dolores de la circuncisión.

Vv. 17. 18. « *Y Jacob partió para Sucot, y edificó para sí casa, y para el ganado hizo cabañas; por eso se llamó el nombre del lugar Sucot. Y vino Jacob en paz á la ciudad de Siquén que está en la tierra de Canaán, cuando llegó de Mesopotamia; y habitó á vista de la ciudad* ». El Socot ó Sucot de que aquí se trata no es la aldea de Socot en la ribera occidental del Jordán (¹) hoy Sakuth; sino otra al Oriente del mismo río; pues solo al llegar á Siquén nos presenta el texto á Jacob pisando la tierra de *Canaán*, es decir la región occidental del Jordán; pero aunque Moisés nos dice que Jacob se fabricó para sí *casa* y cabañas para el ganado la detención en Sucot debió ser muy breve, pasando inmediatamente á Siquén después de vadear el Jordán. La Vulg. traslada la voz *Schalem* del v. 18 por una población; pero el miembro siguiente y la narración del cap. 34 nos presentan á Jacob en un campo, á las inmediaciones de una población que no es otra sino la misma Siquén (²). — Vv. 19-20. « *Y adquirió una porción del campo donde había extendido su pabellón, de mano de los hijos de Hemor, padre de Siquén, por cien corderos. Y erigió allí un altar é invocó en su auxilio al Dios de Israel* ». Este es el campo ó heredad á la que alude Jacob en 48, 22; y aunque allí dice Jacob que adquirió la posesión « con la espada y el arco », es decir, por título de guerra, no hay oposición entre ambos pasajes; pues en 48, 22 se refiere Jacob al rescate del campo contra la invasión armada de los siquimitas en su ausencia. Sobre el precio, Gesenius y Dillmann creen que la voz קשׂטה designa una moneda, la cual circulaba ya en tiempo de los Patriarcas; pero en Jos. 24, 32 lo mismo que aquí los intérpretes antiguos entienden el vocablo á la letra.

34, 1-4. « *Y salió Dina hija de Lía, á la cual había parido para Jacob, con el fin de contemplar las jóvenes de la región. Y la vió Siquén, hijo de Hemor, heteo, príncipe de la tierra y la robó y se acostó con ella y la humilló. Y adhi-*

(¹) Mucho menos la Socot del Éxodo.

(²) Por eso hemos trasladado las voz como adjetivo: *en paz, incólume*.

rióse su alma á Dina hija de Jacob, y amó á la joven, y habló al corazón de la muchacha. Y habló Siquén á Hemor su padre diciendo: tómame para mujer á esta muchacha ». He aquí otro ejemplo del derecho que los príncipes de aquella época se atribuían sobre las forasteras no casadas. El amor y el propósito de casarse con ella viene después, y es ya otra causa distinta. Por eso el texto no da más detalles sobre el caso dándolo por ordinario y no ageno al derecho consuetudinario de la época. Esta es también la razón de llevarse Hemor á Dina á su palacio (17, 26) sin creerse obligado á restituirla. En cuanto á la edad de Dina, que el relato supone llegada á la pubertad, hemos visto las dificultades que pueden objetarse y su solución: el suceso debió ocurrir cuando Jacob llevaba ya en Palestina de seis á ocho años y contando Dina de 14 á 16. Siquén no abandonó á la violada, siguió amándola con pasión y le habló al corazón, es decir, trató de consolarla con promesa de matrimonio. — Vv. 5-7. « *Y Jacob oyó que* (Siquén) *había violado á Dina su hija, y sus hijos estaban con el ganado en el campo, y calló Jacob hasta que ellos vinieron. Y salió Hemor, padre de Siquén, para Jacob á fin de hablar con él. Y los hijos de Jacob vinieron del campo así que oyeron, y se dolieron los hombres, é irritáronse mucho por haberse perpetrado fealdad en Israel acostándose con una hija de Jacob, cosa que no puede hacerse!* » El verbo טמא tiene por sujeto á Siquén, mencionado en el v. precedente. El atentado llegó á noticia de Jacob, como no podía menos, pues Dina había quedado en poder del raptor (17-26); y su padre no podía dejar de informarse del caso viendo que su hija no volvía á casa. Sin embargo guardó silencio sin quejarse, ni reclamar ó tomar disposición alguna hasta consultarlo con sus hijos mayores que estaban en el campo; pero que no tardaron en acudir, noticiosos del lance, sin duda por el mismo Jacob que los hizo llamar. Los hijos de Jacob llevaron muy á mal el caso por serlo de tanta infamia para su familia. — Vv. 8-10. « *Y Hemor habló con ellos diciendo: Siquén mi hijo ha pegado su alma con vuestra joven: dádmela, os ruego, por mujer para él; y emparentémonos: dadnos vuestras hijas y tomad para vosotros las nuestras. Y habitaréis con nosotros y*

el país estará ante vosotros: habitadle, recorredle y posesionáos en él ». Llegados los hijos de Jacob, Hemor se presentó á ellos en demanda de la mano de Dina, proponiendo al mismo tiempo una alianza general ó mejor una fusión etnográfica para formar un solo pueblo mediante mutuas uniones matrimoniales. Hemor guarda silencio sobre el estupro de Dina; pero la causa no es seguramente porque conjeturase que Jacob y sus hijos ignoraban el caso. ¿Cómo podía suponer que lo ignoraran ó no lo sospecharan siendo así que la doncella estaba en poder del príncipe? El motivo debió ser evitar el recuerdo de un suceso desagradable que por otra parte venía dispuesto á reparar. El último inciso « posesionaos en el » equivale á « adquirid en él posesiones » por medio de las alianzas indicadas. — Vv. 11-12. « *Y agregó Siquén al padre y hermanos de ella: halle gracia en vuestros ojos, y daré lo que me pidiereis: acrecentad sobre mí mucho la dote y los regalos: daré lo que me dijereis; pero concededme por mujer á la muchacha* ». Acompañaba á Hemor el príncipe su hijo, el cual á las proposiciones de su padre añade las suyas ofreciéndose á todo con tal de alcanzar á Dina. Obsérvese que el texto nunca llama á Dina עלמה como á Rebeca en el cap. 24, á pesar de mencionarla en los vv. 8. 12. 17. 19. 25. 26. 31; prueba clara de que en hebreo la voz עלמה no puede aplicarse á mujer violada.

Vv. 13-17. « *Y respondieron los hijos de Jacob y hablaron con engaño á Siquén y á Hemor padre de él, que había violado á su hermana: diciéndoles: no podrémos hacer tal cosa, dando nuestra hermana á un hombre que tiene prepucio, porque eso es afrenta para nosotros. Solamente con esta condición consentirémos con vosotros; si os hiciereis como nosotros, circuncidándose todo varón entre vosotros, darémos nuestras hijas á vosotros y recibirémos para nosotros las vuestras, y habitarémos con vosotros y serémos un solo pueblo. Y si no nos escuchareis para ser circuncidados, tomarémos nuestra joven y nos marcharémos* ». No deja de llamar la atención el modo de hablar de los *hijos de Jacob* ofreciendo sus *hijas* á los siquimitas; aunque los hijos de Jacob que aquí llevan la palabra sean los dos ó tres mayores, ninguno pasa de 25 años; ¿cómo podían tener hijas que poder conceder

en matrimonio? Téngase presente la advertencia hecha en la introducción de este episodio: con Jacob y sus hijos había centenares de criados ó dependientes que podían tener edad madura y aun avanzada, y las proposiciones son generales de tribu á tribu; ni se limitan al momento presente sino que miran también al porvenir. Los hijos de Jacob en su respuesta aparentan mirar con indiferencia los intereses y estimar sobre todo el honor de su familia. Adviértase que el texto habla en estas negociaciones solo de los hijos de Jacob, no de éste.

Vv. 18. 19. « *Y parecieron bien las palabras de ellos en los ojos de Hemor y en los ojos de Siquén hijo de Hemor. Y no rehusó el mancebo ejecutar la obra, porque estaba enamorado con la hija de Jacob, y era respetado sobre toda la casa de su padre* ». Por los ofrecimientos tan encarecidos de Siquén y de su padre echaron de ver los hijos de Jacob que obtendrían lo que pidieran; por eso, meditando ya desde ahora su plan exigieron aquella condición tan dura, que fué inmediatamente aceptada por parte de padre é hijo. — Vv. 20-23. « *Y vino Hemor y Siquén su hijo á la puerta de su ciudad y hablaron á los varones de su ciudad diciendo: estos hombres son pacíficos con nosotros, y habitarán en el país y le recorrerán, pues he aquí que la tierra es espaciosa ante ellos. Tomarémos para nosotros sus hijas por mujeres, y les darémos las nuestras. Solo que se unirán á nosotros los hombres con esta condición para vivir con nosotros y ser un solo pueblo: que se circuncide entre nosotros todo varón como están ellos circuncidados. Sus ganados y propiedades y todas sus bestias ¿por ventura no serán para nosotros? Unámonos solamente á ellos y habitarán con nosotros* ». Como de costumbre en las ciudades de Oriente en aquellas edades, Hemor y Siquén convocan á su pueblo en la puerta de la ciudad y en una breve pero calurosa arenga propónenles la alianza, haciendo resaltar sus ventajas con la perspectiva de una repentina adquisición de grandes rebaños y numerosas bestias de carga, artículos en que los siquimitas no debían abundar, y ante cuya halagüeña esperanza no debía serles dificil aceptar la única condición que podía retardar tanta ventura: la circuncisión de los varones. — V. 24. « *Y escu-*

charon á Hemor y á Siquén su hijo todos los que atravesaban la puerta de la ciudad y se circuncidaron todos los varones, todos los que atravesaban la puerta de la ciudad ». No se contentaron con oir á Hemor y Siquén, sino que les escucharon ejecutando lo que les fué indicado.

Vv. 25. 26. « *Y aconteció que al tercer día cuando ellos estaban dolientes, tomaron cada uno su espada dos hijos de Jacob, Simeón y Leví, hermanos de Dina, y vinieron sobre la ciudad osadamente y mataron á todos los varones. Y mataron á filo de espada á Hemor y á Siquén su hijo, y cojieron á Dina de casa de Siquén y se salieron* ». Dina tenía también por hermanos á Rubén, Judás, Isacár y Zabulón; pero los dos últimos eran todavía muy jóvenes; Rubén contaría 23 años, Judas 20; Isacár y Zabulón vendrían á tener también de 18 á 20; de suerte que por razón de la edad podrían haber tomado parte en el atentado; pero la condición de Simeón y Leví debía ser terrible. Ello es que solos Simeón y Leví entraron armados en la ciudad para tomar venganza de Siquén. Por los adultos de la servidumbre de Jacob que según las prescripciones del cap. 17 debían circuncidarse, tenían conocimiento Simeón y Leví del tiempo en que las heridas hacían sufrir más vivos dolores, y esa coyuntura aprovecharon para su atroz venganza. Entrando, pues, en Siquén mataron á sus moradores varones, sobre todo á Hemor y á Siquén y recobraron á su hermana. Aunque el texto solo nombra á los dos hermanos, lo cual da ocasión á Wellhausen para declarar el relato *manifiestamente* irracional (eine offenbare Unvernunft) (1) es claro que estas expresiones no excluyen la cooperación de algunos criados de servicio (2), los cuales por otra parte no es menester fueran muchos para aterrorizar y dar muerte á ciudadanos indefensos, enfermos y desprevenidos, sobre todo si, como es muy verosimil, se agregó á estas circunstancias la de las tinieblas de la noche, que haría creer á los vecinos tenían sobre sí á numerosos hombres de guerra. Wellhausen censura como falta de sentido racional la adición expresa de Hemor y Si-

(1) *Die Compos. des Hexateuchs*, p. 46.

(2) « Wohl mit ihren Leuten » DILLMANN p. 374.

quén después que se ha dicho haber sido muertos *todos* los varones; pero es evidente que el sentido es: *sin exceptuar y sobre todo.* — Vv. 27-29. « *Los hijos de Jacob vinieron sobre los muertos, y saquearon la ciudad que había violado á su hermana: lleváronse sus ovejas y bueyes y jumentos con todo lo que había en la ciudad y en el campo; é hicieron cautivos sus bienes todos y todos sus párvulos y sus mujeres, y apresaron todo lo que había en las casas* ». La Vulgata traslada: « los *demás* hijos de Jacob », y con razón; pues además de que Simeón y Leví no eran *los hijos de Jacob*, en el v. precedente se acaba de decir que Simeón y Leví habían *salido* de la ciudad. Son, pues, los demás hijos ya crecidos: serían los citados en la explicación del v. 26. Estos, completaron la obra de los primeros saqueando completamente la ciudad. — Vv. 30. 31. « *Y dijo Jacob á Simeón y á Leví: me habeis turbado hasta hacerme de mala fama entre los habitadores de la tierra. entre los cananeos y fereceos; y yo estoy escaso en número de varones, y se coligarán contra mí y seré destruido yo y mi casa. Y respondieron: ¿por ventura había de hacerse á nuestra hermana como una ramera?* » El atentado feroz de los hijos de Jacob y sobre todo de Simeón y Leví, autores principales de la catástrofe, no podía menos de llegar inmediatamente á noticia de todas las tribus cananeas vecinas excitando la execración general contra la tribu entera de Jacob y contra su jefe. El original dice: « hasta hacerme despedir hedor », locución figurada que en hebreo significa « tener ó esparcir mala fama »; como « despedir buen olor » es « esparcirla buena ». Y aunque á una sola tribu hubieran podido resistir, si se coligaban varias, érale á Jacob muy difícil hacerles frente. Simeón y Leví se contentan con decir que su hermana no era una mujer pública; y que en consecuencia, su venganza sobre los siquimitas era justa.

En el episodio del cap. 34 descubre Wellhausen un conjunto de contradicciones que denuncian la amalgama de 'dos piezas completamente diversas. Después que en el v. 26 han salido de la ciudad Simeón y Leví llevándose á su hermana arrancada de las manos de Siquén y Hemor á quienes han dado muerte, vuelven de nuevo en el v. 27 sobre los muertos y saquean la ciudad: el v. 27 no puede ser continuación de ויצאו. Además en el v. 26 el sujeto son Simeón y Leví; en 27-29 todos los hijos de Jacob. A la perspectiva del v. 26 corresponden 30. 31; á

27-29 el v. 25, por ser manifiestamente irracional que *dos* individuos saqueen una ciudad y degüellen á sus habitantes. Sin duda en el v. 25 se amalgaman los dos relatos:

Y al tercer día después de la circuncisión tomaron sus espadas los hijos de Jacob, penetraron en la ciudad y mataron todos los varones, y (v.27) vinieron sobre los muertos... (1)	Y Simeón y Leví, hermanos de Dina, tomaron cada uno su espada, y viniendo sobre la ciudad, 26) mataron á Hemor y á su hijo.....

He aquí el doble relato: el uno, sin salir del cuadro idílico de la historia de la familia, es en todo conforme al resto del Génesis: Simeón y Leví toman venganza de Siquén por la violencia hecha á su hermana. El otro, aunque parte de la misma historia, penetra sin embargo y se traslada á situaciones posteriores que podrían constituir el substratum histórico de esa narración, haciendo traslucir se trata de relaciones internacionales entre los *hijos de Israel* y *los de Hemor* cuyo asiento principal es Siquén. Wellhausen no especifica esa situación ó condiciones posteriores: y si tiene en su mente, como es facil, la historia posterior al cisma, seguramente que semejante concepción es absolutamente inconciliable con los términos del texto. ¿En qué época de la historia posterior al cisma se dió la circunstancia de hallarse frente á frente los habitantes de Siquén con *los hijos* de Israel? Pero vengamos á los argumentos de Wellhausen para establecer la pluralidad de documentos. ¿Dónde está la contradicción entre los vv. 26 y 27? Los que caen sobre la ciudad no son Simeón y Leví, ni los hijos *todos* de Jacob, sino, como con toda advertencia lo expresa el texto: *hijos* de Jacob. Además, que esta segunda entrada sea distinta y posterior á la de Simeón y Leví se ve evidentemente, porque caen sobre los *muertos*, no sobre los heridos por la circuncisión. No se ve tampoco por qué los vv. 30, 31 han de corresponder al v. 26 y no á 27-29 siendo así que entre estos tres versos hay la armonía más perfecta. Dígase otro tanto del v. 25 respecto de 26 y 27-29: la unidad y consecuencia de todo el conjunto es patente.

En los terribles sucesos de Siquén empiezan á manifestarse los instintos feroces de los hijos de Jacob que luego se desenvuelven más todavía. Muy pronto Rubén profana el lecho de su propio padre, y todos se coligan para vender á José; Judas comete el incesto con Tamar etc. No es facil explicar las causas de tal fenómeno; pero por lo mismo que por una parte resalta esa diferencia entre los tres primeros Patriarcas y los progenitores inmediatos de las tribus; y por otra el fenómeno es general, pues esa indole aviesa se extiende á la mayor parte de los hijos de Jacob, sus causas deben buscarse en la educación que en su niñez recibieron principalmente de sus madres. Contribuiría también no poco la reunión en que vivieron apacentando los ganados de su padre: esta circunstancia haría que las inclinaciones perversas de unos se propagaran á los demás con el mal ejemplo.

(1) *Die Compos.* p. 45. 46.

B) **De Siquén á Hebrón, 35, 1-27**

Betél, Efrata, Migdal-Eder, Hebrón. — Vv. 1-2. « *Y dijo Dios á Jacob: levántate, sube á Betél y habita allí, y haz allí un altar al Dios, que se te apareció cuando tú huías de la presencia de Esaú tu hermano. Y dijo Jacob á su casa y á todos los que estaban con él: haced desaparecer los dioses agenos que hay en medio de vosotros, y purificáos y mudaa vuestros vestidos* ». Como Jacob se veía amenazado de los pueblos circunvecinos, meditaba ya indudablemente trasladarse á otro punto, cuando recibió del cielo la orden de hacerlo por medio de una aparición, como al salir de Charán. Dios le señaló como término Betél ordenándole cumpliese el voto pronunciado cuando la visión de la escala. Jacob había ofrecido á Dios erigir un santuario en el lugar de la aparición; y esto es lo que ahora le manda al prescribirle la erección del altar. Como preparación á los cultos que pensaba tributar á Dios en Betél, Jacob ordena ya desde ahora á los suyos tres cosas: que arrojen de sí los dioses agenos, es decir los simulacros de divinidades falsas que tuvieran en su poder; que se purifiquen y que cambien los vestidos.

Igual ceremonia ordenó Moisés al pueblo para la presentación ante la Majestad de Jehová en el Sinai; de donde se ve cuán antiguo era este rito preparatorio cuando se trataba de un acto solemne como iba á ser el de Jacob con su familia en Betél; pues iba á hacer una consagración de todos los suyos á Dios mediante un pacto mutuo de recibir ellos como Dios propio, es decir, á quien tributarían especiales obsequios, á Jehová; y de tomarlos Jehová bajo su protección especial como pueblo ó gente propia. La purificación consistía en el baño, ó lavatorio del cuerpo: á ella se agregaba el cambio de vestido, significando ambas ceremonias la purificación espiritual; los simulacros serían sin duda los ocupados en el saqueo de Siquén: los terafinos de Raquel no se ve que entraran en este número por no constar si eran imágenes de dioses falsos ó si lo eran del Dios verdadero. Antes de este tiempo tal vez no se atrevió Jacob á dar esta orden por temor de ser desobedecido; pero ahora, calmado ya el furor de sus hijos y ante la orden terminante de Dios se resolvió á intimar el mandato.

V. 3. « *Y levantémonos y subamos á Betél y allí construiré un altar al Dios que me dió respuesta en el día de mi angustia, y estuvo conmigo en el camino que anduve* ».

Jacob añade el motivo de las órdenes intimadas. « Dar respuesta » equivale á « comunicar oráculos »: ya vimos en el cap. 28 el oráculo comunicado á Jacob por Jehová en Betél: fué la ratificación de la bendición paterna constituyéndole heredero y representante de las promesas de Dios á la familia patriarcal y la promesa de protegerle en su viaje. — V. 4. « *Y entregaron á Jacob todos los dioses agenos que tenían en su mano, y los pendientes que había en sus orejas, y Jacob los enterró debajo de la encina que había junto á Siquén* ». Obedecieron hombres y mujeres las órdenes de Jacob, é hicieron entrega de sus simulacros y alhajas supersticiosas. Sin duda las mujeres usaban pendientes que les servían de amuletos; pues no se trata de oblaciones ó donativos para la construcción de un objeto de culto. Ni la orden de Jacob habla sino de objetos idolátricos y supersticiosos, ni el destino que da á lo recolectado es fábrica ninguna sagrada; sino que todo lo sepulta como abominable y contaminado, debajo de la tierra.

Vv. 5. 6. « *Y partieron y sucedió que Dios infundió temor sobre las ciudades que había en derredor de ellos, y no fueron en seguimiento tras los hijos de Jacob. Y llegó Jacob á Luza, que está en la tierra de Canaán, y es la misma que Betél, él y toda la gente que estaba con él* ». No carecía de dificultades la marcha; pero la facilitó Dios haciendo que se aterrorizaran las tribus vecinas y no molestaran á la caravana en su marcha. Para designar á Betél emplea el escritor el nombre antiguo con la nota de que Luza es Betél; añadida tal vez por un revisor ó editor de época más reciente. No hubo defección alguna y todos, familia y prosélitos, se prestaron á seguir á Jacob. — Vv. 7. 8. « *Y edificó allí un altar y llamó al lugar Dios de Betél, porque allí se le apareció Dios cuando él huía de la presencia de su hermano. Y murió Débora nodriza de Rebeca y fué sepultada en la parte baja con respecto á Betél, bajo de una encina: y su nombre se llamó Encina del llanto* ». Como al paraje en toda su extensión había Jacob impuesto ya el nombre de Betél, al santuario construído ahora que comprendía el altar y ciertos adyacentes, como algún pequeño plantío etc. dió el nombre de *Dios de Betél*, aunque tam-

bién en memoria del mismo acontecimiento. La Vulgata en lugar de *Dios de Betél* lee simplemente Betél ó Casa de Dios; pero tal denominación ni sería nueva imposición de nombre ni tampoco nombre distinto; pues aunque el nombre El-Bet-El parece un vicioso pleonasmo, sin embargo, una vez formado ya el nombre Betél desde el cap. 28, desaparece de éste el nombre de Dios como elemento separado, y solo representa la voz el concepto de un lugar. No es, pues, repetición viciosa decir El-Betél = Dios de Betél, como no lo es decir la ciudad de Ciudad real. La incorporación de Débora en la comitiva de Jacob es extraña; pues Débora había venido con Rebeca de Mesopotamia ya muchos años antes, al casarse Rebeca. Los modernos explican la mención de tal nombre y persona por mezcla de documentos diversos: los buenos intérpretes hacen volver á Débora á Mesopotamia entre los acontecimientos del cap. 24 y el 35; ó enviada por Rebeca para llamar á Jacob en cumplimiento de la promesa 27, 45, ó por otra causa cualquiera. A la verdad no se ve por qué en el espacio de más de 100 años no hubiera podido ocurrir un motivo para la vuelta á Mesopotamia y su incorporación á la caravana de Jacob al regresar éste á Canaán. El texto señala el paraje donde fué sepultada Débora colocándole « en la parte baja ó inferior con respecto á Betél », es decir, al pié del collado donde estaría propiamente el lugar de la aparición del cap. 28 y del altar y santuario del 35. Débora debió ser mujer de importancia en la historia patriarcal y semejante á Noema entre los cainitas, ó á Jesca entre los primeros tarequitas.

Vv. 9-13. « *Y aparecióse Dios á Jacob de nuevo al venir él de Mesopotamia y le bendijo. Y díjole Dios: tu nombre es Jacob; en lo sucesivo no será llamado tu nombre Jacob, sino Israel será tu nombre. Y llamó su nombre Israel. Y añadióle Dios: yo soy el Dios Omnipotente. Crece y multiplícate; gente y multitud de gentes será de tí, y de tus lomos saldrán reyes. Y la tierra que dí á Abrahán y á Isaac, á tí te la he de dar; y á tu posteridad después de tí he de dar la tierra. Y subió de con él Dios en el lugar donde habló con él* ». El pasaje 9-13 no deja de ofrecer sus dificultades.

Su contenido general redúcese, como se ve desde luego, á dos miembros ó partes, una introductoria 9. 10 y otra principal: en la primera Dios cambia á Jacob su nombre en Israel; en la segunda le renueva la promesa hecha á Abrahán é Isaac y á él mismo en la primera aparición de Betél cap. 28, de dar por herencia á su posteridad el país de Canaán. La aparición presenta además un caracter inusitado de solemnidad, pues además de la introducción contenida en 9 y 10, se termina el relato diciendo que « Dios subió de estar con Jacob y de hablarle » cláusula que indica la bajada y presencia especial de Dios con Jacob muy semejante a la del cap. 18 con Abrahán.

Pero desde luego ocurre una dificultad : ¿representa esta escena una nueva aparición ocurrida en Betél con ocasión del solemne sacrificio que acaba de relatarse en el miembro precedente 1-8, ó es simplemente una repetición más detallada de la escena 32, 29 tomada de memorias más completas sobre este acontecimiento ? Á esta última explicación parece invitarnos la intimación del cambio de nombre, pues supone desconocido hasta ahora el nombre de *Israel,* lo que solo puede ser verdad si se trata de una repetición de 32, 29, pero no si de otra escena distinta ; é igualmente la bendición divina que acompaña al cambio de nombre. Pero los adjuntos restantes de la narración no permiten solución semejante. En 32, 29 únicamente se trataba de confortar el ánimo de Jacob preocupado con el temor de su hermano, y en ese solo punto resume el angel los fines de la aparición. Por el contrario, en nuestro pasaje ni se hace mención del angel, ni se descubre vestigio de lucha, ni Jacob se encuentra perturbado por el temor ; el fin de la aparición es aceptar Dios el sacrificio y consagración que de su persona y familia le hace Jacob, y corresponder por su parte á esa consagración tomando bajo su protección á la persona y posteridad del Patriarca. Esta circunstancia explica satisfactoriamente la nueva aparición con la promesa que la acompaña ; y en cuanto á las cláusulas introductorias, la reiteración del cambio de nombre tiene su fundamento en la relación especial que la promesa divina envuelve á la posteridad de Jacob que había de tomar el nombre de *Israel:* « crece y multiplícate, dice Dios á Jacob ; de tí ha de proceder un gran pueblo, y de tus lomos han de salir príncipes... á tu posteridad he de dar la tierra de Canaán ». Ni el recuerdo del cambio de nombre supone desconocido á la sazón el nombre de Israel ; supone solamente que hasta ahora no habían empezado Jacob y los suyos á poner en ejecución la intimación del cambio hecha en 32, 29. Pero no sucedió así en adelante : y en efecto, el texto mismo del Génesis que aun después de 32, 29 había continuado en llamar á Jacob solo con este nombre, en lo sucesivo emplea indistintamente uno y otro.

El cambio de nombre de Jacob tiene alguna semejanza con el ve-

rificado en Abrahán ; pero mientras este último Patriarca ya no vuelve á ser llamado con su primer nombre *Abrám*, Jacob lo es, como dijmos, indistintamente con uno y otro. La razón más plausible de esta diferencia está en que en Abrahán el nuevo nombre es una modificación que afecta al nombre mismo primero, no un nombre adecuadamente distinto ; mientras en Jacob el nombre Israel difiere en un todo del anterior. Con ocasión del doble nombre ya indicado de Jacob desde 35, 10 en adelante, ocurren consecuencias curiosas relativas á la distinción de fuentes ó documentos en el Pentateuco. Según Dillmann, los documentos A y B [1] dan á Jacob en lo sucesivo el nombre de Jacob, nunca el de Israel. Pero este fenómeno plantearía un enigma curioso en el supuesto de la legitimidad de tal distinción. En efecto, según la crítica documentaria, el pasaje 35, 10 que trata del cambio de nombre, pertenece á A ó sea P. ¿Cómo es, pues, que precisamente el escritor que anuncia el cambio, jamás le emplea? En cuanto á B ó E, las cláusulas ó secciones donde se encuentran 46, 2 y 48. 11. 21 que pertenecen á ese documento, emplean en los pasajes citados el nombre Israel, como nombre personal de Jacob: ¿cómo se concilia este empleo con el principio de que E *jamás* emplea el nombre de *Israel?* Responder que en los tres pasajes citados la presencia del nombre *Israel* se debe á corrección del Redactor es una petición de principio.

Vv. 14, 15 « *Y levantó Jacob una estela en el lugar donde se había hablado con él, y derramó sobre ella libaciones y vertió sobre ella aceite. Y llamó Jacob el nombre del lugar donde le había hablado Dios, Betél* ». Por la historia de Jacob se echa de ver que en aquellas edades era común levantar columnas commemorativas en los parajes donde había tenido lugar algún acontecimiento importante, sobre todo en el orden religioso. Habíase allí hablado con Jacob de parte del cielo, y el objeto de las comunicaciones divinas había sido altamente satisfactorio para el Patriarca: esta es la razón de consagrar su recuerdo con aquel monumento y con las ceremonias que acompañan á su erección. Pero el titulo ó columna commemorativa es distinta del *altar;* por eso las libaciones y unción de la columna no son sacrificios, sino consagración de aquella. La imposición del nombre de Betél no es otra cosa sino una extensión de ese nombre, impuesto ya al campo en el cap. 28, al conjunto de monumentos sagrados erigidos ahora en cumplimiento

[1] Pág. 377. Para Dillmann A es el *Cód. sacerd.* ó P.

de aquel voto. El nombre de Betél, propio hasta ahora del campo de la aparición del cap. 28, se aplica desde el momento presente al nuevo santuario erigido allí; no de otra suerte que el nombre de *Vaticano*, propio del monte ó colina donde fué sepultado S. Pedro, se aplicó más tarde al Templo y al palacio de contiguo. — V. 16. « *Y partieron de Betél; y había aún un trecho de la tierra para llegar á Efrata, cuando parió Raquel y al parir sufrió dificultad* ». Jacob se detuvo muy poco en Betél, á donde parece haber subido desde Siquén solo para cumplir el voto pronunciado en la primera aparición y recordado por el mismo Dios al Patriarca en Siquén luego de la catástrofe de aquella ciudad. La Vulg. traslada la expresión siguiente: ויהי עוד כברת הארץ לבוא אפרתה por: « et venit verno tempore in terram quae ducit Ephratam » y los 70 « y llegó a Chabraza para marchar á Efrata ».

En cuanto á los alejandrinos parece claro que su *Chabraza* no es un nombre propio sino apelativo correspondiente en un todo á la voz hebrea כברת que designa cierta medida de distancia geográfica, un trecho, de suerte que su traslación apenas se separa del original. Más difícil es adivinar cómo S. Jerónimo hace á כברת equivalente á *verno tempore*. En sus *Quaest. hebr.* sostiene su versión desechando las de los alejandrinos y de Aquila, aunque sin descender á explicar ó analizar la voz hebrea. Debió sin duda hacer á ברת sustantivo derivado de ברה ó פרה brotar, « como al romper ó brotar de las plantas », es decir, « en la primavera ». La misma versión da de esta voz en el pasaje 48, 7; pero el contexto se adapta mejor al significado que dimos en nuestra versión. Caminaba, pues, Jacob, de Betél hacia Hebrón y al aproximarse á Efrata asaltaron á Raquel vehementes dolores de un difícil parto.

Vv. 17-20. « *Y aconteció que como ella tuviese dificultad al parir, le dijo la obstetriz: no temas, porque aun ahora tendrás hijo. Y fué así que al salir el alma de ella, pues murió, llamó el nombre de él Ben-oni: pero su padre le llamó Benjamin. Y murió Raquel y fué sepultada en el camino de Efrata, ó sea Belén. Y Jacob levantó una estela sobre el sepulcro de ella: ésta es la estela del sepulcro de Raquel hasta el día de hoy* ». El ansia que aquellas mujeres tenían de dar hijos á su marido hizo que en su agonía fuera para Raquel un consuelo poder dar á luz un hijo con vida. Como de

costumbre, Raquel da á su prole un nombre adecuado á la situación, llamándola *Benoni* ó *hijo de mi dolor*; pues los dolores fueron tan vehementes que le arrancaron la vida. Pero Jacob para no tener siempre delante recuerdo tan doloroso, cambió aquel nombre en el de *Benjamin* ó *hijo de la diestra* (de Dios) por la asistencia de su poder y bondad en que el párvulo naciera con vida. Jacob sepultó allí mismo á Raquel, erigiendo sobre su sepulcro una lápida ó columna conmemorativa. — V. 21. « *Y partió Israel y extendió su pabellón de la parte de allá hacia Migdal-Eder*. Es la tercera jornada de Jacob desde su salida de Siquén, en dirección siempre á Hebrón. — V. 22. « *Y sucedió que morando Jacob en esta tierra fué Rubén, y se acostó con Bala concubina de su padre, y llego á oidos de Israel* ». Nótese que según indicamos en 35, 10 el texto empieza á dar á Jacob indistintamente los nombres de Jacob y de Israel. En Migdal-Eder tuvo lugar un acontecimiento trágico, el incesto de Rubén con Bala. El giro de la expresión: *fué y*..... unido á la cláusula que sigue: « y llegó á oidos de Israel » parece dar á entender que el caso tuvo lugar á distancia. Tal vez las tiendas de Jacob y su comitiva estaban esparcidas en una dilatada extensión en cuyas extremidades estaría instalada Bala. No se dice que Jacob se diese por entendido ante Rubén, y á lo que parece temía á sus hijos por la índole feroz que iban manifestando.

Vv. 23-26. « *Y fueron los hijos de Jacob doce. Hijos de Lía: el primogénito de Jacob, Rubén, y Simeón, y Leví y Judas Isacár y Zabulón. Hijos de Raquel: José y Benjamín. Y los hijos de Bala, esclava de Raquel: Dan y Neftalí. Y los hijos de Zelfa esclava de Lía, Gad y Asér: estos son los hijos de Jacob que le fueron engendrados en Mesopotamia* ». Pone aquí Moisés el catálogo de los hijos de Jacob porque immediatamente va á llegar Jacob á Hebrón y allí va á dar principio la historia que prepara la bajada á Egipto.

El orden que se guarda en el catálogo es el de edades pero con subordinación al rango de las mujeres de Jacob. Primero se enumeran los hijos de Lía y Raquel : siguen los de Bala esclava de Raquel, porque en efecto ésta entregó á Jacob su esclava antes que Lía. Por último

siguen los hijos de Zelfa esclava de Lía. Cuando el texto dice en la cláusula final que esos hijos le nacieron « en Mesopotamia », la expresión debe entenderse en un sentido lato ; ó con relación á la totalidad moral de sus hijos pues solo Benjamin nació en Canaán ; ó tomando la voz Mesopotamia con inclusión de todo el viaje hasta el regreso á su casa nativa.

Vv. 27-29. « *Y llegó Jacob á Isaac su padre á Mamré de Kiriatarbe ó sea Hebrón, donde peregrinaron Abrahán é Isaac. Y fueron los días de Isaac ciento y ochenta años. Y murió y fué recogido á su pueblo, anciano y satisfecho de días; y le sepultaron Esaú y Jacob sus hijos* ». Por fin llegó Jacob á la casa de su padre que residía en Hebrón. El texto refiere en seguida la muerte de Isaac pero no porque tuviera lugar luego de llegado Jacob á Hebrón: sobrevivió todavía el anciano 13 años, pues á la llegada de Jacob contaba 163 como ya lo vimos. Para los funerales juntáronse Esaú y Jacob como se habían juntado Ismaél é Isaac para rendir el mismo tributo de reverencia y amor filial á Abrahán su padre. Muchos de los sucesos que vienen desde el cap. 37 tuvieron lugar dentro de esos trece años que Isaac sobrevivió á la llegada de Jacob; pero Moisés adelanta el relato de la muerte, porque en la narración que da principio en el cap. 37 Isaac no desempeña papel alguno, y toda ella se refiere exclusivamente á Jacob y sus hijos. Aunque la vida de Isaac se prolongó muchos años, todos los indicios son de que largo tiempo antes había entrado en un período de marcada caducidad; pues ya al bendecir á Jacob 30 años antes, aparecen entorpecidas sus facultades, y después no se especifica acto alguno de su vida.

Según advertimos en la introducción de la sección presente, Jacob recorrió el trayecto desde Fanuel hasta Hebrón haciendo cinco jornadas con otras tantas detenciones : 1ª de Fanuel á Sucot ; 2ª de Sucot á Siquén ; 3ª de Siquén á Betél ; 4ª de Betél á Efrata ó Belén ; 5ª de Efrata á Migdal-Eder. De Migdal-Eder caminó á Hebrón. La situación de los puntos de detención es como sigue. Fanuel al mediodía del torrente Jaboc. Socot cerca de Fanuel y todavía al Oriente del Jordán. Siquén, pasado este río, es decir, ya « en Canaán » como lo advierte el texto, á la misma latitud proximamente que el vado del Jordán por donde debió Jacob atraversar este río circa de la embocadura del Jaboc, en el interior de Canaán. Betél estaba situado ya mucho más al Sur, aunque al N de

Jerusalén. Belén ó Efrata es perfectamente conocido, al mediodía no solo de Betél sino de Jerusalén. Migdal-Eder no es tan familian por no gozar de la importancia que los puntos precedentes, y apenas tiene otra celebridad que la del paso de Jacob por ella ; pero su situación debe buscarse entre Belén y Hebrón, caminando siempre hacia el Sur. De esta breve descripción resulta que desde Galaad Jacob no hizo rodeo ninguno al menos de importancia, ni siquiera al dirigirse á Siquén desde Sucot. Es muy probable que las mismas estaciones representan tomadas en orden inverso, la marcha de Jacob desde Bersabée á Mesopotamia.

SECCIÓN NOVENA

La historia de Esaú, 36, 1-43

Antes de entrar Moisés en la *historia de Jacob*, es decir, en la narración de los sucesos pertenecientes á su posteridad inmediata, propone en un breve cuadro todas aquellas noticias pertenecientes á Esaú que puedan interesar á la serie completa de la historia genesíaca y preparar la inteligencia de las relaciones que más adelante mediaron entre el pueblo israelítico y el idumeo. De este modo sin ser deudor de nada importante que pertenezca á la noticia completa de la historia patriarcal en Abrahán é Isaac, queda desembarazado para continuar el relato directo de las promesas sobre todo de la mesiánica en la línea directa de sus representantes. Cuatro miembros abraza el capítulo: 1° 1-8: los hijos de Esaú por el orden de sus tres mujeres; 2° 9-19: noticia etnográfico-política sobre las tribus edomitas procedentes de los hijos de Esaú; 3° 20-30: breve información complementaria sobre las tribus horreas que habían precedido al pueblo idumeo en las montañas de Seir; 4° 31-43: lista de los reyes del pueblo idumeo.

1. Los hijos de Esaú, 1=8

Vv. 1-3. « *Y estas son las generaciones de Esaú, ó sea Edom: Esaú tomó sus mujeres de las hijas de Canaán: Ada, hija de Elón heteo; y Oolibama, hija de Ana, hijo de Sebeón horreo. Y Basemat, hija de Ismaél, hermana de Nebaiot* ». El texto masorético lee « *Ana hija de Sebeón* »; pero por el v. 25 se ve que en lugar de בת debe leerse בן y en efecto así leyeron los 70. También חוי debe corregirse por חרי [1],

[1] Un cambio de la letra ר por ו es sumamente explicable en caracteres imperfectos.

es decir, *horreo* por *heveo*. Las cláusulas sobre los matrimonios de Esaú nos remiten á 26, 34. 35 y 28, 9: pero aunque convienen los pasajes en el número de las mujeres de Esaú y en su procedencia etnográfica, no así en los caracteres de su personalidad.

La que más se aproxima en uno y otro pasaje es la tercera, pues ambas convienen en ser llamadas *hijas* de Ismaél y hermanas de Nebaiot: es, según eso indudable que en ambos pasajes se trata de la misma persona. Pero su nombre en el cap. 36 es Basemat, en 28, 9 Mahalat. Como por otra parte la 2ª del cap. 26 es llamada Basemat, si sustituimos en 28, 9 el nombre Mahalat por el de Basemat, tenemos perfecta coincidencia entre la 3ª del cap. 36 y la 3ª de la narración anterior sobre el mismo argumento, y solo habrémos sacrificado en esta última el orden de colocación de las mujeres. Quedan por armonizar 1ª y 2ª en ambas listas. Pero la 1ª del cap. 36 conviene con la 2ª del 26 en el nombre de su padre, pues ambas son llamadas « hija de Elón heteo » ; y solo se diferencian en el nombre, que es Ada en el cap. 36 y en el 28 Basemat (ó Mahalat, pues hemos convenido en que la primera sección altera el orden y en lugar de Mahalat debe leerse Basemat). ¿ Puede reducirse Mahalat á Ada ? El primer nombre significa *citara*, y el 2º *belleza, delicia:* no es absurdo ni violento admitir una cualidad ó circunstancia personal, por ej. la voz, en la hija de Elón que permitiese permutar ambos nombres, es decir, que hiciera se aplicaran ambos indistintamente á la hija de Elón: voz deliciosa, delicia de voz.

Con respecto á la 2ª del cap. 36 y 1ª del 26, difieren en el nombre y en la estirpe: la del cap. 36 es llamada « Oolibama, hija de Ana hijo de Sebeón heveo » ; la del 26, Judit hija de Beeri heteo. ¿ De dónde tan completa discrepancia ? Es un problema de difícil solución ; pero perteneciente á las copias, no á los autógrafos ; pues á parte de otras consideraciones, la identidad de argumento y la proximidad de las secciones 26-28 y 36 no consienten atribuir tal descuido á un escritor de exactitud y competencia tan probada en lo restante del libro, como se muestra el autor del Génesis.

Vv. 4-6. « *Y parió Ada para Esaú á Elifaz: y Basemat parió á Rahuel. Y Oolibama parió á Jaus, y a Jaalám y á Coré: estos son los hijos de Esaú que le fueron engendrados en la tierra de Canaán* » Total cinco hijos: uno de cada una de las dos primeras mujeres y tres de la tercera. De las hijas no se hace cuenta especial, porque los jefes de tribus que luego enumera el escritor fueron solo varones. — Vv. 6-8. « *Y tomó Esaú sus mujeres y sus hijos y sus hijas y todas las personas de su casa, y sus ganados y todas sus bestias y toda su propiedad que había adquirido en la tierra*

de Canaán, y marchó á tierra separada de la presencia de Jacob su hermano. Porque era mucha la hacienda de ellos para habitar á una, y no era capaz la tierra de la peregrinación de ellos para cojerlos ante los ganados de ellos ». La expresión וילך אל ארץ מפני יעקוב parece indeterminada por no definirse el país á donde se dirigió Esaú: por eso la Vulg. suple *alteram;* los alejandrinos cambian la preposición *para* ó *á* en *de:* « salió Esaú *de la tierra...* »; Hoberg intercala la voz שׂעיר. Nada de eso es necesario: el país está definido por la frase מפני יעקוב = « á país *en frente de Jacob* » es decir, separado del ocupado por Jacob: es una *constructio praegnans* de uso tan frecuente en hebreo. El texto refiere la separación de Esaú y su emigración de la tierra patriarcal reservada á Jacob, dando por razón la grande hacienda de ambos sobre todo en ganados que no les permitía vivir juntos por resultar estrecho el país para dar pasto á rebaños tan numerosos. Merece advertirse la circunstancia de que quien emigra del solar y región paterna no es Jacob sino Esaú: nueva y perentoria prueba de que Jacob era reconocido como heredero directo, y continuador de la casa paterna hasta por su hermano y émulo: indudablemente debieron mediar declaraciones terminantes de Isaac sobre el valor de su bendición en el cap. 27, que el mismo Esaú hubo de acatar.

Lo que no consta es la data cronológica á que esta separación se refiere. ¿Tuvo lugar antes del regreso de Jacob de Mesopotamia? ¿Se verificó después del regreso, pero antes de la muerte de Isaac? ¿Fué posterior á la muerte del Patriarca? El tercer miembro apenas ofrece probabilidad porque mucho antes de ese tiempo debió hacerse sentir entre los dos hermanos la razón que da el texto para la separación, á saber, la imposibilidad de vivir juntos ambos por sus numerosos ganados. En cuanto á los dos miembros restantes, el motivo indicado, aunque no es una demostración, es, ó parece ser una presunción contra el primer miembro, y en consecuencia la separación habrá de colocarse de todos modos después del regreso. Pero ocurre una dificultad, y es la narración de los capítulos 32 y 33; sobre todo el v. 16 de este último capítulo que suponen á Esaú establecido en Seir ya antes del regreso de Jacob. De esta oposición entre el relato de los capp. 32 y 33 con la sección 36, 1-9 infiere la crítica racionalista la procedencia diversa de ambas narraciones, zurcidas más tarde entre sí por un redactor destituido de crítica. No es muy dificultoso sin embargo hacer ver que la contradicción no existe en

ninguna de las dos hipótesis. No en suponer la separación de Esaú antes del regreso de Jacob; porque como la herencia de Isaac estaba destinada á Jacob, Esaú pudo ya dirigirse con su hacienda á la parte de las montañas de Seir más próximas al territorio ocupado por su padre, que muy pronto había de ser de la pertenencia de Jacob; y que desde entonces podía ya considerarse como suya por el derecho de sucesión, sobre todo si Isaac hizo la cesión de sus bienes antes de su muerte, como la había hecho su padre Abrahán. Tampoco en el supuesto de ser la separación posterior á la vuelta; porque puede tratarse de una traslación total y definitiva de Esaú, distinta de aquella á que se refiere la narración de los capítulos 32 y 33 que habría sido solo parcial é incoada, dejando todavía en Canaán por la región de Bersabé y Beer-Lahai-Roi parte de sus numerosos ganados que ahora retiró trasladándola á Seir.

V. 8. « *Y habitó Esaú en el monte de Seir: Esaú es el mismo que Edom* ». Así termina Moisés la breve noticia que en la primera parte del capítulo 36 consagra á la instalación definitiva de Esaú en las montañas de Seir. La situación geográfica de la cordillera llamada montañas de Seir, quedó descrita en el cap. 14, al hablar de la expedición de Codorlahomór. La advertencia, ó del mismo Moisés, ó de algún editor posterior, sobre la identidad entre Esaú y Edom obedece al designio de manifestar los orígenes etnográficos del pueblo idumeo ó pueblo de Edom que por llevar este nombre desde siglos atrás, podía ser desconocido de muchos, é importaba no echarla en olvido.

2. Las tribus edomitas ó idumeas, procedentes de los hijos de Esaú, 9=19

Vv. 9-12. « *Estas son las generaciones de Esaú, padre de Edom, en el monte de Seir. Estos los nombres de los hijos de Esaú: Elifaz, hijo de Ada mujer de Esaú; Rahuel hijo de Basemat, mujer de Esaú. Y los hijos de Elifaz fueron: Temán, Omar, Sefó, y Gaatám y Cenez. Y Tamna fué concubina de Elifaz hijo de Esaú, y parió á Amalec para Elifaz. Estos son los hijos de Ada mujer de Esaú* ». Empieza Moisés el catálogo de los hijos de Esaú progenitores del pueblo y tribus idumeas como el de los hijos de Jacob siguiendo el orden de sus tres mujeres. A la cabeza de ellos coloca á Elifaz y Rahuel hijos mayores de Esaú y cuyas madres

fueron respectivamente Ada y Basemat. Siguen los hijos de Elifaz, cinco habidos en su mujer cuyo nombre no se cita, y el sexto, Amalec, de una concubina llamada Tamna, de la tribu de los horreos como se expresa en el v. 12. Total seis hijos de Elifaz y por consiguiente nietos de Esaú por Ada su primera mujer. No debe confundirse á este Cenez hijo de Elifaz y nieto de Esaú con otro Cenez de la tribu de Judá, ascendiente de Caleb. — V. 13. « *Y estos son los hijos de Rahuel: Nahat, y Zera, Schama y Mesa: estos fueron hijos de Basemat mujer de Esaú* ». Es decir, nietos suyos por Rahuel hijo de Basemat: total cuatro que agregados á los seis por Elifaz suman diez. — V. 14. « *Y estos fueron los hijos de Oolibama hija de Ana, hijo de Sebeón mujer de Esaú. Y parió para Esaú á Jehus, y a Jaalám y a Coré* ». Con estos tres queda completo el cuadro de los descendientes próximos de Esaú, es decir, de sus hijos y nietos; pues en los hijos de Oolibama no continúa la descripción como en los de Ada y Basemat por sus hijos. El texto masorético lee aquí como en el v. 2 « Ana *hija* de Sebeón »; pero los alejandrinos leyeron *hijo*, como debe ser según el v. 25.

Vv. 15 18. « *Estos son los Kiliarcas de los hijos de Esaú. Hijos de Elifaz primogénito de Esaú: Kiliarca de Temán, Kiliarca de Omar, Kiliarca de Sebó, Kiliarca de Cenez. Kiliarca de Coré, Kiliarca de Gaatám, Kiliarca de Amalec: estos son los Kiliarcas de Elifaz en tierra de Edom: estos los hijos de Ada. Y estos los hijos de Rahuel hijo de Esaú: Kiliarca de Naat, Kiliarca de Zara, Kiliarca de Sama, Kiliarca de Mesa: estos son los Kiliarcas de Rahuel en tierra de Edom: estos los hijos de Basemat mujer de Esaú. Y estos los hijos de Oolibama mujer de Esaú: Kiliarca de Jehus, Kiliarca de Jaalám, Kiliarca de Coré: estos son los Kiliarcas de Oolibama hija de Ana, mujer de Esaú* ». Terminado en el v. 14 el catalogo de los nietos de Esaú por el orden de cada uno de sus hijos en sus tres mujeres, pasa Moisés en el verso 15 á exponer hasta el 18 las tribus á que dieron origen los nietos de Esaú por sus dos primeras mujeres y los hijos de Oolibama, designando á cada tribu como agrupada bajo su jefe propio llamado Alufo, ó Kiliarca. *Aluf*

como derivado de אלף = millar, es lo mismo que jefe de millar ó Kiliarca. Las tribus conservaban como en el pueblo de Israel los nombres de sus inmediatos progenitores, nietos del Patriarca Esaú, á excepción de las tribus procedentes de Oolibama que tomaron los nombres de los hijos de esta y de Esaú. En las tribus procedentes de Elifaz sobra *Coré*. Terminado el doble catálogo de nietos y tribus cierra Moisés el cuadro genealógico-etnográfico con la claúsula: estos son los hijos de Esaú, y estas las tribus de ellos. Este Esaú es el mismo que Edom.

3. Noticia etnográfica de los horreos, 20-30

Vv. 20. 21. « *Estos son los hijos de Seir el horreo que habitaba la tierra*: *Lután, y Sobal, y Sebeón y Ana. Y Disón, y Azer y Disán. Estos son los Kiliarcas de los horreos hijos de Seir en la tierra de Edom* ». Después de las noticias genealógicas sobre el pueblo idumeo, Moisés pasa á darlas, aunque breves, sobre los horreos descendientes de Seir que habitaban aquellas montañas cuando fué á establecerse en ellas Esaú. El Patriarca, ó el personaje de los horreos que dejó mayor renombre fué Seir, de quien tomó su nombre la cordillera. Sus principales descendientes que dieron origen á otras tantas tribus capitaneadas por sus Kiliarcas correspondientes fueron Lután, Sobal, Sebeón y Ana. Estos progenitores de tribu fueron contemporáneos de los Patriarcas del pueblo hebreo y de Esaú; y los descendientes de éste por largo tiempo vivieron en paz con los horreos; la guerra y destrucción de los horreos vino más tarde, aunque es anterior á la ocupación de Canaán por el pueblo de Israel, esto es, á la época de Moisés, como se ve por el cap. 14 del Génesis y 11, 22 del Deuteronomio. — Vv. 22-24. « *Y los hijos de Lután fueron: Horreo y Hemám; y la hermana de Lután, Tamna. Y estos son los hijos de Subal: Jalván, y Manaat, y Ebal, Sefó y Onán. Y estos son los hijos de Sebeón: Aia, y Ana. Este Ana es el que descubrió las Termas en el desierto mientras apacentaba los asnos de Sebeón su padre* ». Tamna, hermana de Lután, fué con-

cubina de Elifaz como hemos visto. Aqui aparece un *Ana hijo de Sebeón* que recuerda á *Ana hija de Sebeón, madre* de Oolibama, y que en el v. 25 se dice *padre* de ésta. En el v. 2 hay según eso una inexactitud de los códices que indudablemente escribieron בת por בן. En el v. 24 el texto hebreo lee יֵמִים que la Vulg. traslada « aquas calidas » ó termas, y es la versión más plausible. La voz ימים no ocurre en otro pasaje. Algunos rabinos trasladan *mulos*, entendiendo se trata de la primera procreación de esta variedad híbrida. Su fundamento es que Ana hizo ese descubrimiento apacentando *asnos;* de donde infieren que tuvo lugar un cruzamiento de asnos y yeguas resultando el mulo hasta entonces desconocido. Pero semejante interpretación además de extravagante y sin fundamento en el texto, tampoco es verosimil si se atiende al objeto del descubrimiento; pues no es creible que hasta esa época fuera desconocido el mulo. Las termas de que el texto habla debían ser célebres en aquellos parajes, pues son designadas con el determinativo *las* sin otro distintivo. — Vv. 25-28. « *Y estos son los hijos de Ana: Disón y Oolibama, hija de Ana. Y estos son los hijos de Disón: Hemdan y Esban y Yitrán y Cerán. Estos son los hijos de Ezer: Balaán, y Zaabán y Acán. Estos son los hijos de Disán: Us y Arán* ». Casi con el mismo esmero que los hijos y tribus del pueblo idumeo traza Moisés el catálogo de los hijos y tribus de Seir. Aquí comparece Oolibama, una de las mujeres de Esaú. — Vv. 29. 30. « *Estos son los Kiliarcas de los horreos: Kiliarca de Lután, Kiliarca de Subal, Kiliarca de Sebeón, Kiliarca de Ana, Kiliarca de Disón, Kiliarca de Ezer, Kiliarca de Disán. Estos son los Kiliarcas de los horreos por el orden de sus jefes en tierra de Seir* ». Total siete tribus ó Kiliarcados con sus respectivos jefes. Moisés no relata la historia de la destrucción de los horreos por el pueblo idumeo, aunque, como dijimos, sucedió antes de su tiempo.

4. Catálogo de reyes y príncipes idumeos, 31=43

La sección ó miembro presente es el más difícil de todo este capítulo. El escritor traza en él la lista de los reyes que reinaron en tierra de Edom « antes de que los israelitas tuvieran rey ». De esta expresión que parece suponer haber sido escrita la sección cuando Israel se gobernaba por reyes; del número tan crecido de estos, de ver entre ellos á Job y á Adad contemporáneo de Salomón (3 Reg. 11, 14-22) infirieron algunos intérpretes entre ellos Bonfrère, é infieren hoy casi todos aun excelentes católicos y de probada ortodoxia como Hoberg, que en efecto la sección 31-43 representa una adición hecha al texto del Génesis después de Moisés. A otros no les convencon estas razones y sostienen que fué escrita por el legislador hebreo: tal es la opinion de sabios tan distinguidos como Kaulen [1] y Cornely [2]; los cuales no creen de tanto peso los argumentos indicados que por ellos sea preciso admitir una interpolación reciente.

V. 31. « *Y estos son los reyes que reinaron en tierra de Edom antes de gobernar rey entre los hijos de Israel* ». El título se propone presentar en el siguiente catálogo una lista de los reyes que gobernaron en el país de Idumea *antes que los israelitas tuvieran rey*. La última cláusula señala un termino ad quem: ¿ pero cuál es ese término, ó que época cronológica representa en la mente del autor? ¿ lleva envuelta necesariamente la existencia del régimen real en Israel al tiempo de su redacción? La expresión conserva su sentido aunque se suponga escrita por Moisés, con solo admitir que el gran Caudillo hebreo abrigaba la convicción de que al llegar el pueblo á Canaán había de ser gobernado por reyes. Y esta suposición ¿qué tiene que no sea sumamente natural, cuando en los capítulos 17 y 35 había consignado la predicción divina de que en la posteridad de Abrahán y Jacob habían de existir reyes? Ni la advertencia

(1) *Einleit.* 2 Abt. p. 15 y 16.
(2) *Introd. spec. in libr. histor. V. T.* p. 86 y 87.

estaba fuera de su lugar: con ella quiso dar á entender Moisés que si bien el pueblo idumeo habíase constituido en nación antes que el israelita, no por eso dejaba de ser éste el pueblo escogido. Las demás razones que se agregan tomadas de los nombres de *Jobab* ó *Job* y de *Adad*, nada prueban por tratarse de simples homónimos. — Vv. 32-39. « *Y reinó en Edom Bela hijo de Beor, y el nombre de su ciudad Danaba. Y murió Bela y reinó en su lugar Jobab, hijo de Zera de Bosra. Y murió Jobab y reinó en su lugar Hesám de región el temanita. Y murió Husám y reinó en su lugar Adad, hijo de Bedad, el que derrotó á Madián en el campo de Moab; y el nombre de su ciudad Evit. Y murió Adad y reinó en su lugar Samla de Masreca. Y murió Samla y reinó en su lugar Saúl de Rehobotha Nahar. Y murió Saúl y reinó en su lugar Beal-hanán hijo de Acbor. Y murió Beal-hanán hijo de Acbor, y reinó en su lugar Adar; y el nombre de su ciudad Pau, y el nombre de su mujer Meetabel hija de Matred, hija de Me-Zahab* ». El catálogo consta de ocho reyes, entre los cuales solo Jobab aparece en relación con los descendientes de Esaú enumerados en 1-15; de suerte que si no fuera por este indicio ni siquiera podría afirmarse si el catálogo es de soberanos horreos ó idumeos ó de uno y otro pueblo: la designación del país « en Edom », no bastaría, pues aun tratándose de los horreos podría ser llamado el país por prolepsis *tierra de Edom*. La circunstancia de ser Jobab, el segundo de la lista, hijo de Zera, quien á su vez según el v. 13 era hijo de Rahuel, segundo hijo de Esaú, nos manifiesta que el régimen real dió principio en el pueblo idumeo muy en sus principios; y en vida de los hijos de Esaú. En consecuencia, los ocho reyes de la lista, aunque sucesivos, pues sustituye cada uno de ellos al anterior por muerte de éste, caben perfectamente en el espacio de tiempo transcurrido entre los hijos de Esaú y Moisés. Bonfrère no admite esta hipótesis « porque Jobab ó Job el segundo de la lista, reinó 140 años [1].

Pero ¿quién nos asegura que Jobab es Job? El Adad del v. 35 ciertísimamente no es el Adad del 3º de los Reyes 11, 14-22, ya por ocupar en

[1] Comm. in h. .

la lista el cuarto lugar, ya por la continuidad de los soberanos antes y después de Adad, circunstancias ambas inconciliables con el supuesto sincronismo. Si el régimen real empezó en Idumea desde los hijos de Esaú, imposible que el 4º de la serie sea contemporâneo de Salomón; y si después de Adad siguen otros, imposible que Idumea estuviera sometida á Judá hasta Jorán. Del hecho apuntado de ser Jobab hijo de Zera y nieto de Esaú se infiere también que el régimen real no es posterior al de los Kiliarcas ó Philarcas enumerados en 15-18, sino simultáneo, en lo cual no se descubre dificultad alguna; pues los philarcas eran sencillamente jefes etnográficos, ó á manera de príncipes de familias, cuyas atribuciones eran representar á su respectivo linaje, velar por la pureza de su sangre etc., pero no gobernar su tribu con independencia política de las demas ó del jefe supremo del conjunto.

Vv. 40-43. « *Y estos son los nombres de los Kiliarcas de Esaú por sus linajes, según sus lugares, conforme á los nombres de ellos: Kiliarca de Timna, Kiliarca de Jalva, Kiliarca de Itet, Kiliarca de Oolibama, Kiliarca de Ela, Kiliarca de Finón, Kiliarca de Cenez, Kiliarca de Temán, Kiliarca de Mibsar, Kiliarca de Magdiel, Kiliarca de Irám. Estos son los Kiliarcas de Edom por sus habitaciones en la tierra de la posesión de ellos. Este es Esaú, padre de los idumeos* ». El número de Kiliarcas enumerados es el de once; mientras el de los vv. 15-17 es de trece. La razón de la diferencia es sencilla: allí se enumeran los Príncipes de las tribus edomitas propiamente dichas y en su concepto etnográfico; es decir, los príncipes de la trece tribus procedentes de los hijos y nietos de Esaú: aquí la división y enumeración se toma de la división política, la cual en parte coincide, y en parte no, con la división etnográfica ó de familias. Moisés termina la descripción etnográfico-política del cap. 36 diciendo: « este es Esaú, padre de Edom », ó del pueblo idumeo; es decir, « he aquí el cuadro completo de la información etnográfico-político-histórica sobre la nación idumea ».

El catálogo 20-30 de caudillos horreos viene á ser una digresión donde por incidencia se enumeran los caudillos de los tribus horreas con ocasión de la genealogía de Esaú. El motivo de la digresión es doble: *geográfico*, por haber habitado los horreos el país de Seir antes que los idumeos; y de *cognación*, por los enlaces entre príncipes de ambas razas. Los otros *cinco* catálogos (1-8; 9-14; 15-19; 31-39 y 40-43) son todos de idumeos, argumento directo de la sección.

SECCION DÉCIMA

Jacob, 37, 1-50, 25

La quinta sección de la segunda parte del Génesis décima y última de todo el libro, es la historia de Jacob, sobre todo en su hijos, hasta la muerte del Patriarca José con cuyo acontecimiento se cierra el relato genesíaco. La historia de Jacob desde el cap. 37 del Génesis, al mismo tiempo que cláusula de la historia propiamente patriarcal, es la preparación á la historia del pueblo israelítico, derivación y posteridad de los Patriarcas, y está condensada en la historia de José, en cuyo derredor gira toda ella, con la única excepción del cap. 38; el cual sin embargo, está perfectamente en su lugar, como lo expondrémos á su tiempo. La historia de José á su vez no es otra cosa que el preludio y la ocasión del descenso de la familia de Jacob á Egipto, donde de conformidad con las predicciones hechas á Abrahán en el cap. 15, había de multiplicarse con rapidez la posteridad patriarcal hasta constituir un pueblo numeroso y aguerrido, al mismo tiempo que bien constituido y provisto de una legislación religiosa y civil completa para ocupar de una manera estable el país de Canaán prometido á los Patriarcas sus progenitores.

1. José y sus hermanos, 37, 1=36

La sección da principio haciendo entrar en escena al protagonista de la historia el joven José cuyo caracter apacible y cuya integridad de costumbres forma sorprendente contraste con la rusticidad, desenfreno y crueldad de sus hermanos. Este contraste unido á la predilección que su padre Jacob mostraba hacia José reteniéndole á su lado, vistiéndole como príncipe mientras sus hermanos llevaban

la vida y usaban el traje de pastores, y á las circunstancias providenciales de ciertos sueños misteriosos que presagiaban para el porvenir su encumbramiento, excitaron la envidia de sus hermanos que en breve tiempo llegó hasta el extremo de resolver su muerte; si bien por la mediación de Rubén y Judas se contentaron por fin con venderle. Este suceso, los maravillosos episodios de su juventud en Egipto, la forma dramática de la narración y la inimitable sencillez y elegancia del lenguaje y estilo que distinguen esta pieza, hacen de la historia de José el modelo más acabado del género histórico que registran los anales de la literatura de todos los idiomas, y de todos los pueblos conocidos.

La crítica racionalista niega la unidad del relato fundándose en los argumentos siguientes: según 37, 21. 22 el defensor de José es *Rubén*, según el v. 26 *Judas*; según el v. 28 *a α* y 40, 15 José es sacado de la cisterna secretamente por los *madianitas*, según 45, 4 por *sus hermanos*. Según el v. 25 y 27 los negociantes que compran á José son *ismaelitas*; según el v. 22 *madianitas*: según el v. 3 la predilección de Jacob por José es la causa de la envidia de sus hermanos; según 5-11 lo son sus sueños. El v. 22 es un duplicado del 21 [1]. Pero la inanidad de semejantes argumentos salta á la vista y son indignos de un Dillmann. En el v. 28 *a α* el sujeto de los verbos *extrajeron*, *alzaron* son los hermanos de José, no los negociantes. Los versos 5-11 *añaden* una nueva causa á la señalada en el v. 3. Los nombres de madianitas é ismaelitas no son ambos etnográficos: los madianitas se habían distinguido tanto en su habilidad para el comercio que el nombre de madianita se había hecho antonomástico y sinónimo de negociante como sucedió en tiempos posteriores con el de fenicio ó cananeo; y en la época moderna con el de portugués é inglés.

Como la historia de José es una parte tan principal del Génesis, y las pruebas de su autenticidad lo son al mismo tiempo de la del libro entero, recogerémos en breves líneas aquellos datos que en la serie de la narración confirman su origen contemporáneo y la imposibilidad de que fuera escrita por un autor que escribiera en Palestina y á siglos de distancia de la edad patriarcal. Los rasgos principales que atestiguan el

[1] DILLMANN, p. 392.

orígen inmediato en tiempo y lugar son los siguientes: 1º el comercio de los ismaelitas con Egipto y el consumo de materias aromáticas en este país (37, 25-28; 50, 2. 3); 2º las voces Putifár, Putifare, abrek, Tzafnat-Paneach, Asenet, voces todas de fisonomía egipcia; 3º la libertad y señorío por una parte, y por otra la desenvoltura de la mujer de Putifár, en armonía con la organización de la familia egipcia y con la licencia de costumbres en las mujeres; 4º la jerarquía y variedad de oficios en el palacio de Faraón (el *prefecto* de los coperos; el *prefecto* de los reposteros); 5º la importancia supersticiosa concedida á los sueños, y el orden de los adivinos con el rito peculiar de la hidromancía por la copa; todo de conformidad con los documentos; 6º la dignidad de Vice-rey, ó segundo en el imperio con la reunión en su persona de la suprema potestad en la administración de justicia, en la hacienda y en la gobernación civil é igualmente las insignias del collar, del anillo y del bastón; 7º el monopolio de la propiedad territorial en el rey y los sacerdotes, con exclusión aun de la clase militar, que solo entró á la parte más tarde, en la época del nuevo imperio; 8º la distinción de categorías en los convites ocupando los convidados no solo puestos y escala distinta, sino mesas separadas; 9º el embalsamamiento tan prolijo de los cadáveres y su colocación en urnas. También están en perfecta conformidad con las pinturas y documentos egipcios las escenas que describen la presentación de los hermanos de José ante éste, las inclinaciones profundas que le hacen, los presentes que le ofrecen. La conformidad de todos estos rasgos con las pinturas y documentos egipcios la harémos notar en sus respectivos pasajes.

Dillmann concede que los autores de la narración (Dillmann los supone varios) se manifiestan familiarizados con las costumbres, situación é ideas del Egipto; y que « no pueden oponerse al relato reparos en esa línea; por el contrario, algunas noticias y descripciones son de sorprendente fidelidad y precisión ». Por esa causa, concluye, « la leyenda de José debió ostentar desde su origen un cierto cuño egipcio; pero algunos rasgos pudieron ser añadidos por vez primera merced á la creciente noticia de Israel sobre el Egipto cual se desarrolló en la época de los reyes ». « En todo caso el colorido egipcio no ofrece un punto de apoyo para fijar la época de José, si se tiene en cuenta la invariabilidad en la fisonomía del Egipto » ([1]). Pero Dillmann y los que así objetan no advierten la imposibilidad, por una parte, de sostenerse el escritor constantemente tan en armonía con la situación geográfico-histórica, que en medio de la profusión de rasgos tan variados de estado social, administración, jerarquía civil, organización de la familia, ceremonial de recepciones y convites etc., etc. « jamás pueda objetársele incorrección alguna » ([2]); y por otra, de no mezclar elemento alguno en ninguno de esos

([1]) p. 404.

([2]) « Mit aegyptischen Sitten, Verhältnissen u. Anschauungen zeigen sich die Erzähler wohl bekannt; *eigentliche Verstösse* dagegen wird man nicht finden ». Ibid.

ordenes, tomado de la sociedad, época y medio ambiente en que de hecho existía el autor según los adversarios. Habilidad pasmosa en escritores á quienes por otra parte se niega la más leve tintura de crítica y sentido comun ; prodigio de imitación que en vano se han propuesto remedar los más consumados egiptólogos de nuestros das [1].

El capítulo 37 consta de tres miembros: 1-11 José y su hermanos: los sueños de José: 12-28 la venta de José: 23-36 José esclavo en Egipto.

A) José y sus hermanos, 1-11

V. 1. « *Y habitó Jacob en la tierra de la peregrinación de sus padres en la tierra de Canaán* ». En el cap. precedente había dicho Moisés que Esaú escogió para su morada las montañas de Seir separándose de Jacob por no poder ambos vivir *juntos* en Canaán: á esa separación alude aquí el escritor para describirnos el teatro de la historia que va á dar principio: el teatro es el país de Canaán. — V. 2. « *Estas son las generaciones de Jacob: José, de edad de diez y siete años era pastor con sus hermanos en el rebaño de su padre y hallábase de muchacho con los hijos de Bala y con los hijos de Zelfa mujeres de su padre y denunció José una infamia de ellos á su padre* ». Los hijos de Jacob en general eran de perversa índole y costumbres corrompidas; pero de un modo especial debían serlo los hijos de las esclavas, pues son denunciados por José ante su padre de una *infamia* ó crimen infame que debió ser muy feo, pues el texto no lo especifica siendo así que poco antes ha referido sin rodeos el incesto de Rubén. La mayor parte de los intérpretes creen se trata del crimen de sodomía atentada, por la circunstancia que se expresa de la edad juvenil de José. Como en lo sucesivo Jacob detiene á José consigo en casa y ya no pastorea, la conducta de Jacob parece confirmar la conjetura expuesta. — V. 3. « *É Israel amaba á José sobre*

[1] Ebers, distinguidísimo egiptólogo, escribió dos novelas proponiéndose reproducir situaciones de la época de los Faraones de colorido totalmente egipcio ; pero en cien pasajes ha mezclado á pesar suyo rasgos del mundo moderno.

todos sus hermanos; porque era para él hijo de vejez; y le había hecho una túnica talar de mangas ». En la delación de José y en todo su proceder había descubierto Jacob el candor de su alma, y como además era hijo habido en Raquel y cuando Jacob contaba ya 91 años, amábale más que á sus hermanos. Jacob no disimulaba esa predilección, parte reteniéndole á su lado, parte distinguiéndole en el vestido de príncipe que le había hecho, y era una túnica *de extremidades*, es decir, que á diferencia de las ordinarias, consistentes en una simple pieza de lienzo que envolvía el cuerpo, ceñida á la cintura, dejando desnudos brazos y piés; añadía á esa pieza central otras que cubrían brazos y piernas [1]. La Vulg. traslada *polymitam,* es decir, tejida de hilos ó carreras varias. Esta descripción prepara el nudo de la tragedia. — V. 4. « *Y veían sus hermanos que su padre le amaba más que á todos su hermanos, y le aborrecieron y no podían hablarle con calma* ». Primera causa de envidia y odio de sus hermanos contra José: las preferencias de su padre con él. — V. 5-7. « *Y soñó José un sueño y lo contó á sus hermanos y le aborrecieron todavía. Y díjoles: oíd, os ruego, el sueño este que he soñado. He aquí que nosotros atábamos gavillas en medio del campo, mi gavilla se levantaba y aun se mantenía derecha; mientras vuestras gavillas cercaban y se prosternaban ante mi gavilla* ». Moisés pasa inmediatamente á describir la segunda causa del odio. El sueño, como se ve, era honorífico para José y deprimía á sus hermanos por más que él lo refería con inocencia. Pero sus hermanos predispuestos ya, « *añadieron* aborrecerle todavía »; el verso 5, como es evidente, no describe la *primera* causa del odio,

(1) El texto hebreo es: כתנת פסים. La voz פסים ocurre solo en unión con כתנת aplicada á un género de vestidura propia de príncipes ó princesas (2 Sam. 13, 18. 19. de Tamár) y cuya forma aparece por el hecho de aplicarse á doncellas adultas y ser reducida en 2 Sam. 13, 18 al género מעיל. Dos son las versiones que se dan á la expresión: ó *tunica versicolor*, es decir zurcida de fragmentos de varios colores; ó también *tunica manicata et talaris* (Josefo, Antig. 7, 8). A la primera de estas explicaciones se adhiere S. Jerónimo al trasladar *polymita*. Parece que las piezas varias de que constaba eran una especie de franjas de la anchura de medio codo (σπιθαμή).

y por lo mismo supone otra; en consecuencia continúa escribiendo el mismo autor. — V. 8. « *Y dijéronle sus hermanos: ¿por ventura reinarás sobre nosotros? Y aumentaron su odio contra él á causa de sus sueños y á causa de sus palabras* ». Lo que tal vez no había echado de ver José lo advirtieron inmediatamente sus hermanos y le preguntan con enojo el significado del sueño.

Vv. 9-10. « *Y soñó de nuevo otro sueño; y contólo á sus hermanos diciendo: he aquí que he soñado de nuevo un sueño: el sol, la luna y once estrellas se prosternaban ante mí. Y refirió*(lo) *á su padre y á sus hermanos y su padre le amonestó diciéndole: ¿qué sueño es este que has soñado? por ventura nos llegarémos yo y tu madre y tus hermanos para postrarnos en tierra ante tí?* ». El sueño anterior solo deprimía á los hermanos: éste además á padre y madre. La madre debía ser Lía ó mejor Bala, la cual, como servidora especial de Raquel, tendría á su cargo, desde la muerte de ésta, á sus dos hijos José y Benjamin. La reprensión ó amonestación de Jacob no supone falta en José: pero su padre que veía las disposiciones de sus hermanos quiso prevenir la excesiva y peligrosa sencillez de José. — « *Y sus hermanos tenian envidia con él; pero su padre guardaba la cosa* ». Los hermanos preocupados con el odio, nada veían de providencial en aquellos sueños, y solo descubrían el apetito de superioridad en su hermano: Jacob, como conocía la inocencia de José, y observaba la insistencia de sueños semejantes, sospechaba podía ocultarse algo providencial.

B) **La venta de José por sus hermanos, 12-28**

Vv. 12-14. « *Y marcharon sus hermanos á apacentar el ganado de su padre en Siquén. Y dijo Israel á José: por ventura no están tus hermanos pastoreando en Siquén? ven y te enviaré á ellos. Y respondióle: heme aquí. Y díjole: ve, te ruego: mira el bienestar del ganado; y vuélveme la razón. Y le envió del valle de Hebrón y llegó á Siquén* ». Pronto se presenta á los envidiosos la ocasión de vengarse. Como Canaán estaba poco habitado, los hijos de Jacob vagaban libremente á lo largo del país, y desde Hebrón van hasta

Siquén. Ni José aunque joven y delicado, tiene dificultad en ir solo hasta allí, ó á pié, ó tal vez montado en asno. — Vv. 15-17. « *Y encontróle un hombre y he aquí que andaba errante por el campo. Y pregúntole el hombre diciendo: ¿qué andas buscando? Y dijo: estoy buscando á mis hermanos: indícame, te ruego, ¿dónde están ellos pastoreando? Y respondió el hombre: partieron de aquí: pues he oído decían: marchemos á Dotain. Y fué José tras de sus hermanos, y los encontró en Dotain* ». Llegado José á Siquén y no hallando allí á sus hermanos, vagaba indeciso por aquellos campos, hasta que un buen paisano le indicó su paradero. Podía ser que el paisano conociera ya á Jacob y sus hijos; podía ser que no: en este último caso Moisés solo daría el compendio del diálogo, omitiendo las razones que mediaron entre José y el campesino para que éste reconociera de quiénes se trataba. Dotain estaba situado más al Norte de Siquén, y por lo mismo ese punto tan distante de la morada de Jacob suministró á los perversos hermanos del mancebo la ocasión favorable para ejecutar sus planes fratricidas. — Vv. 18-20. « *Y le vieron de lejos y antes que se llegara á ellos se conjuraron contra él para matarle. Y dijeron cada uno á su compañero: he aquí el soñador ese que llega. Ahora, pues, venid, y matémosle y arrojémosle en una de las cisternas y dirémos: una fiera cruel le ha devorado; y verémos qué han venido á resultar sus sueños* ». Los primeros instigadores serían los hijos de Bala y Zelfa, como más feroces y más heridos también por la delación de su crimen; pero la conspiración fué general, pues solo Rubén osa oponerse á planes tan sanguinarios. La razón que dan, muestra que preocupaba no poco sus mentes el caracter profético de los sueños de José: verémos qué vienen á resultar sus sueños, cuán al revés ha sido el resultado de lo que parecían presagiar. El *soñador*; en hebreo: « el señor ese de los sueños », con frase despectiva [1].

Vv. 21. 22. « *Y oyó Rubén, y hacía por librarle de mano de ellos y dijo: no le hiramos en la vida. Y añadióles Rubén: no derrameis sangre: echadle á esta cisterna que hay en el desierto, y no echeis mano sobre él: con el fin de librarle de*

[1] En frase más familiar y más expresiva « el tío ese de los sueños ».

mano de ellos y devolverlo á su padre ». Rubén propone un temperamento medio: procura apartar de la mente de sus hermanos el propósito de derramar la sangre de José; pero al mismo tiempo les sugiere otro medio de deshacerse de él, matándole por hambre. El verdadero intento de Rubén era ganar tiempo y dejar á José con vida para luego volver por él á la cisterna y remitirlo á su padre; pero la disposición de los conjurados no sufría consejos de humanidad, y era preciso disimular, proponiendo una solución que pudiera ser aceptada. Como la efusión de sangre y más la de un hermano, era demasiado repugnante ya en sí, ya por las terribles conminaciones del cap. 9 del Génesis sobre los homicidas, y por otra parte Rubén entra hablando en primera persona, como quien en principio está conforme, no le fué difícil persuadir á los menos sanguinarios, que prevalecieron sobre el parecer de algunos más feroces. De que solo Rubén hablase en favor de José, tampoco se infiere que Judas no abrigara sentimientos análogos: es menester colocarse en la situación, y hacerse cargo del caracter de aquellos terribles hijos de las esclavas. En cuanto á Rubén su prerogativa de primogénito le daba autoridad ante sus hermanos, y por otra parte le imponía también deberes y responsabilidades ante su padre. — Vv. 23. 24. « *Y sucedió que como llegó José á sus hermanos, desnudaran á José su túnica, la túnica talar de mangas que llevaba sobre sí. Y cogiéronle y le echaron en la cisterna: y la cisterna estaba vacía, no había en ella agua* ». Llegado José, ejecutaron al punto su designio, desnudándole su túnica, « la túnica talar de mangas », añade con lástima el escritor, y arrojándole en la cisterna. — V. 25. « *Y sentáronse á comer el pan; y alzaron sus ojos y miraron, y he aquí una caravana de ismaelitas que venía de Galaad y sus camellos llevaban polvo aromático y resina y goma, caminando para bajarlas á Egipto* ». Estaba situada Dotain en el camino entonces único ó cuando menos principal, que desde el Eufrates conducía por Galaad al centro de Palestina; y por aquí á la ribera del mediterráneo, siguiendo lo largo de ésta hasta Egipto. Hoy mismo la llanura de Tell-Dothan (Dotain) señala el camino de Bethsean (al N. E. de Tell Dothan) y

Jezrael para Ramle (en la ribera del Medit.) y Egipto ([1]). Los bosques de Galaad eran célebres por la copia y variedad de árboles que destilaban resinas aromáticas de aplicaciones muy varias ya á la medicina, ya á la perfumería siempre muy usada en Oriente, ya al embalsamiento de los cadáveres y sepulturas. Las aplicaciones de las resinas aromáticas hacíanse ó reduciéndolas á polvo, ó mezcladas con líquidos para aguas de olor, ó en la forma de ungüento etc. Desde la más remota antigüedad fué el Egipto un país muy aficionado á las especies aromáticas de las que se hacía inmenso consumo sobre todo para embalsamar cadáveres; y este primer rasgo de la historia de José presenta ya un caracter de propiedad y verosimilitud que confirma la verdad del relato. Las tribus árabes que poblaban las cercanías de Galaad diéronse á este lucrativo comercio ([2]). — Vv. 26. 27. « *Y Judas dijo á sus hermanos: ¿qué provecho* (hay) *en que matemos á nuestro hermano y ocultemos su sangre? Venid y vendámosle á los ismaelitas y nuestra mano no sea contra él, porque hermano nuestro y carne nuestra es. Y le escucharon sus hermanos* ». Algunos intérpretes entienden la ocultación de la sangre en sentido material por el soterramiento de la sangre vertida, suponiendo que los hermanos insisten todavía en la idea de la ejecución cruenta; pero después de las palabras de Rubén y del encierro en la cisterna, mucho mejor es interpretar la frase en sentido metafórico por ocultar la muerte. Judas quiere evitar la muerte de José, é ignorando las intenciones de Rubén propone otro expediente: no le quitemos la vida ni á hierro, ni de hambre: vendámosle á estos mercaderes. Con el tráfico de especería, unían sin duda aquellas caravanas el tráfico de esclavos. — V. 28. « *Y pasaban los hom-*

([1]) Véase Hagen, *Atlas bibl.* cart. 11 y 13.

([2]) Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes* 2, 10-19 (6ª ed.). El texto menciona en especial tres clases: נכאת, צרי y לט. La primera נכאת = pulvis aromaticus (נְכֹאת singular por נְכֹאֶת); es un término genérico para designar los artículos en polvo que los mercaderes llevaban. צֳרִי (con ו: צְרִוי) traslada la Vulgata *resina;* y en efecto así es; pues propiamente significa un humor destilado por cierto arbol aromático del país galaadítico. לֹט es también otro género de resina, el *ládano*.

bres madianitas negociadores, y extrajeron y alzaron á José de la cisterna y vendieron á José á los ismaelitas en veinte monedas de plata y condujeron á José á Egipto». Primero los vieron á lo lejos (v. 25); ahora pasan junto á ellos porque se han aproximado siguiendo su camino. Los que extraen y sacan de la cisterna á José son los mismos que le venden; y así no los ismaelitas ó madianitas, sino los hermanos; viniendo en consecuencia por tierra la supuesta oposición entre el v. 28 y 45, 54. También es evidente que los madianitas é ismaelitas son los mismos: propiamente eran madianitas; pero estos eran á veces llamados indistintamente con ese nombre y con el de ismaelitas, porque la última denominación se había generalizado á todas las tribus que habitaban los desiertos de Arabia.

Dillmann propone tres argumentos para demostrar la amalgama de las dos narraciones y para probar que en el v. 28 en realidad pasa á hablar un escritor distinto del de los versos que preceden. 1º El diverso nombre que en el v. 28 se da á los negociantes. En el v. 25 habían sido llamados dos veces *ismaelitas,* en el 28 son llamados *madianitas.* 2º La ausencia del artículo en אנשים y en מדינים, señal manifiesta de que en la primera redacción no había precedido el v. 25. 3º Según 40, 15 José no fué *comprado,* sino *robado.* Es, pues, indudable que el sujeto primitivo del verbo ימשכו fueron no los hermanos, sino los mercaderes; y la redacción actual pega malamente entre sí los dos relatos [1].

No puede negarse que atendidos nuestros gustos y hábitos literarios ofrece algo de chocante é incoherente el tránsito del primer miembro: *y pasaron hombres de Madián* al segundo: *y extrajeron y alzaron á José de la cisterna* que según el contexto siguiente tiene por sujeto á los hermanos de José, sin señal alguna de cambio en el sujeto de ambas oraciones; pero este tránsito es frecuentísimo en la lengua hebrea; y en consecuencia, por esta parte la dificultad es nula. Además el verbo ויעברו debe trasladarse por pretérito imperfecto. El uso del artículo cuando se trata de sujeto ú objeto determinado tampoco es tan indispensable que no ocurran numerosos ejemplos en contrario. A la verdad, si el uso de la lengua hebrea no consintiera la supresión, ó si esta se considerara como innatural é incorrecta, apenas se concibe que un escritor clásico cual aparece el de todo este relato, sea su forma actual la primitiva ó no lo sea, incurriera en tal defecto. Cuando en 40, 15 dice José haber sido *robado,* la expresión גנב גנבתי no debe tomarse en sentido material, sino figurado y lato para significar haber sido arrancado *contra*

[1] *Die Genesis* p. 396.

derecho del seno de su familia y país: así lo manifiesta el miembro que inmediatamente sigue: *y aquí tampoco he cometido delito para que me pusieran en la mazmorra.*

C) José en la esclavitud: su llegada á Egipto, 29-36

Vv. 29-32. « *Y volvió Rubén á la cisterna, y he aquí que no estaba José en la cisterna y rasgó sus vestiduras. Y volvióse á sus hermanos y dijo: el muchacho no está: y yo á dónde voy á ir? Y tomaron la túnica de José y degollaron un cabrito y tiñeron con la sangre la túnica. Y remitieron la túnica talar de mangas y la hicieron presentar á su padre y dijeron: esto hemos hallado: mira si es esa la túnica de tu hijo ó no* ». La propuesta de Judas y su ejecución habían tenido lugar en ausencia de Rubén que se separó sin que el texto exprese la causa, y volviendo luego no á sus hermanos, sino á la cisterna que debía estar á alguna distancia y apartada de la via pública ó « en el desierto » como dice el v. 22, no halló ya en ella á José. Rubén quería poner en ejecución su proyecto á espaldas de sus hermanos, tal vez mientras ellos sesteaban; pero como los negociantes llegaron precisamente durante la comida, la siesta se omitió ó se dilató para después de la venta; y al volver Rubén á la cisterna hallóla vacía. Rubén rasgó sus vestiduras, y en esa actitud, sin ocultar ya sus intentos, presentóse á sus hermanos diciéndoles: ¿el mancebo no está en la cisterna; y yo que soy el responsable de él ante mi padre, á dónde iré, á qué parte me volveré, qué partido tomaré para salvar tal conflicto? La acción de sus hermanos que inmediatamente se narra, ignorábala Rubén y pudo tener lugar antes que él llegara. La pregunta: esto hemos encontrado, mira si es la túnica de tu hijo, no la propone el enviado como encargo que le hacen los hijos de Jacob, pues estos no podían dejar de conocer perfectamente la túnica de José lo mismo que su padre, ni era probable hicieran la pregunta en los términos en que la hacen: « mira si es esta la túnica de *tu hijo* »: ni podían dejar de temer recayeran sobre ellos las sospechas de Jacob. Lo que hacen es sobornar al portador; ó mejor todavía, algunos de los diez

sin darse á conocer como hijos de Jacob, sino como conocidos de su familia, dan el encargo á algún pasajero que iba de camino para Egipto. — Vv. 33. 34. « *Y examinóla y dijo: ¡la túnica de mi hijo es! ¡una fiera cruel le ha devorado, ha hecho presa en José! Y rasgó Jacob sus vestidos y puso saco en sus lomos y por muchos días hizo llanto sobre su hijo* ». Los hijos pérfidos logran sorprender la sencillez del padre. La frase de Jacob deja entrever que el portador, ó sorprendido, ó sobornado por los hermanos de José, había hablado haciendo conjeturas sobre la muerte trágica de José en las garras de una fiera. — Vv. 35. 36. « *Y levantáronse todos sus hijos y todas sus hijas para consolarle; pero él rehusaba le consolasen. Y decía: bajaré seguramente lloroso para mi hijo al abismo; y le lloraba su padre. Y los madianitas le vendieron en Egipto á Putifár, eunuco de Faraón, jefe de sus guardias* ». Bajo el nombre de hijos é hijas se entienden todos los allegados, como lo hemos visto repetidas veces en el cap. 31. Los hijos propiamente tales llevaron la ficción hasta visitar y tratar de consolar á su padre. El abismo ó שאול no es el sepulcro, sino la morada de las almas después de la muerte, según vimos en 25, 8. Conducido José á Egipto fué vendido allí por los negociantes á Putifar eunuco, es decir, dignatario de Faraón y jefe ó capitan de los טבחים. Cuando el texto emplea la voz סרים ó eunuco para designar á Putifár, claro es que no la emplea en su sentido propio, pues Putifár era casado; sino en el más amplio que tomó el vocablo para designar los dignatarios de la corte. Los encargados de la custodia del harem de los soberanos de Oriente eran en efecto eunucos; pero con el tiempo vinieron á llamarse eunucos otros empleados de palacio, aunque no tuvieran semejante deformidad. ¿Quiénes eran los טבחים? La voz טבח significa literalmente *degollador*; por eso se aplica este nombre á los cocineros como lo veremos en 43, 16, por la acción de degollar los animales destinados á la mesa. Pero se designaba también con el mismo á los ejecutores de la justicia ó verdugos; y como los ejecutores en la antigüedad solían ser los militares de la guardia del rey, de ahí provino que á

los guardias de los soberanos se les llamase הטבחים y á su capitan ó jefe שר הטבחים.

El nombre *Putifar,* como el de 41, 45. 50 *Putifare*, es genuinamente egipcio: Peti-pa(pha)-ra, ó « dádiva de Ra ». Con respecto á la expresión שר הטבחים = רב הטבחים, que ocurre en 4 Reg. 25, 8. 10. 11. 15. 18. 20; Jerem. 39, 9. 10. 11. 13; 52, 12. 14. 15. 16. 19. 24. 26. 30, es trasladada en la Vulg. *princeps militum, princeps exercitus, princeps militiae, magister militum, magister militiae*. En estos pasajes últimos del 4º de los Reyes y de Jeremías se aplica á Nabuzardán, general de Nabucodonosor. En el libro de Daniel es llamado así Arioc, el encargado de dar muerte á los sabios y adivinos de Babilonia. Por analogía trasladó S. Jerónimo la expresión en nuestro pasaje por « magister militum » ó general del ejército. Pero como en el cap. 39, 20 aparece Putifár como encargado supremo de las prisiones, parece más probable circunscribir su cargo al menos inmediato, á esfera más reducida, aunque dentro del ejército; y así á algún cuerpo distinguido, como lo es la guardia real. Los monumentos egipcios nos presentan un empleo enteramente análogo al que aquí desempeña Putifár. Amenemha III envía á las canteras de piedra « á un su pariente, el cual sigue á su señor sobre su carruaje. y es capitan de las tropas y prefecto de la guardia » [1]. Los caracteres de Putifár nos ofrecen, pues, un nuevo argumento confirmatorio de la autenticidad del relato, por su perfecta conformidad con las costumbres egipcias.

2. Judas y su familia, 38, 1-30

A primera vista no deja de sorprender la narración de este capítulo que corta, apenas empezada, la historia de José para dar lugar á un episodio que parece no tener enlace ninguno ni con la sección que precede en el cap. 37 ni con la que sigue en el 39. Esta última en efecto, vuelve á tomar y para no volver á dejarle, el hilo interrumpido de la historia de José: ¿qué hace, pues, en medio el cap. 38? Steuernagel ve aquí una prueba patente de la falta de unidad en el relato genesíaco [2]. Pero breves reflexiones hacen ver con facilidad lo infundado de tal consecuencia: el cuadro histórico del cap. 38 está en su puesto, y de ningún modo rompe la unidad ni parcial de la historia de José ni total del libro del Génesis.

(1) Dümichen-Meyer 11, 166 citado por Hoberg, *Die Génesis* p. 358.
(2) *Einleitung in den Hexateuch;* 258-262.

Desde la edad de 17 ó 18 años en que dejamos á José al ser trasladado á Egipto hasta el tiempo en que comparece ante Faraón en el cap. 41 transcurren doce años; y á esta comparecencia, como á su primer eslabón, se van enlazando los sucesos que desde el cap. 42, nueve años más tarde, completan la historia de la familia de Jacob en Hebrón, empezada en el cap. 37. Como en los trece años que median desde la entrada de José en Egipto hasta su presentación al rey nada se propone Moisés referirnos de él sino los sucesos que la ocasionaron; y entre tanto no había estado ociosa la vida y actividad de los demás hijos de Jacob, nada más natural que presentar en ese intermedio, como en su lugar propio los sucesos de la familia correspondientes á ese período, que Moisés conceptuara dignos de memoria. Pues bien: en ese período se desenvuelven los acontecimientos del cap. 38. La separación de Judas de la compañía de sus hermanos tiene lugar muy poco después de la tragedia del cap. 37; y admitido el supuesto de que el autor del Génesis quisiera dar cuenta de los sucesos ocurridos durante ese tiempo en la familia de Judas, sin dejar, por otra parte, incompleta la historia de José, era natural que siguiendo el orden cronológico empezara y terminara la historia de Judas hasta la nueva incorporación de ella con la de sus demás hermanos, á continuación de la venta de José. Cierto que llama la atención el contraste entre la relativa minuciosidad con que se relata la historia de Judas y el absoluto silencio respecto de los demás hermanos; pero la clave del enigma está en las grandes lecciones morales contenidas en la narración, en el enlace íntimo de esa historia doméstica con la genealogía posterior de la familia principal de Judá en la época del Exodo, que descendía de Fares y en la importancia primaria que á una con José alcanza Judas en las bendiciones de Jacob. Divídese el capítulo en dos miembros: Judas y sus hijos: 1-10; Judas y Tamar 11-30.

A) **Judas y sus hijos, 1-10**

Vv. 1-5. « *Y ocurrió por aquel tiempo que Judas bajó de con sus hermanos y declinó á un hombre odolamita y su nombre Hira. Y vió allí Judas la hija de un hombre cananeo cuyo nombre era Sua, y la tomó y entró á ella. Y concibió y parió un hijo y llamó su nombre Her. Y concibió de nuevo y parió un hijo; y llamó su nombre Onán. Y volvió nuevamente á parir un hijo, y llamó su nombre Sela. Y cuando ella le parió, estaba en Kezib* ». El texto enlaza cronológicamente la separación de Judas con los sucesos del cap. 37 (*por aquel tiempo*); por eso, aunque guarda silencio sobre sus causas, podemos conjeturar que estuvieron en relación con las escenas de la venta de José y sus resultados en el seno de la

familia de Jacob. Judas había sido quien propuso la venta del inocente; y es claro que los altercados entre los hijos de Jacob se reproducirían diariamente en mil formas sobre la culpabilidad respectiva de unos y otros, ó sobre la dirección que habían dado á aquel suceso trágico: no es pues de extrañar que Judas se ausentara por no llevar en paciencia ser el blanco de unos por su benignidad en impedir la muerte de José; de otros por su crueldad en aconsejar la venta. Por lo demás, tampoco es de extrañar la resolución de Judas en abandonar las tradiciones de la familia patriarcal enlazándose con una cananea y yendo á vivir con su familia: lo mismo había hecho ya Esaú mucho tiempo antes, y los hijos de Jacob no se distinguían por su conciencia timorata, aunque observaban la circuncisión (34, 13 sigg.). La aldea de Odolám estaba situada al Noroeste de Hebrón en la falda de las montañas de Judá. Enlazado Judas con la hija de Sua tuvo en ella tres hijos Her, Onán y Sela.

La última cláusula relativa al nacimiento de Sela ofrece alguna dificultad. La Vulg. traslada así el texto: « quo nato, parere ultra cessavit », leyendo sin duda el verbo היה en forma femenina היתה, y entendiendo la voz כזיב como apelativo: *en defecto:* « y al parir ella á este (Sela) cayó en deficiencia » (de parir ulteriormente). Generalmente los intérpretes hacen á כזיב nombre propio de lugar: « y estaba ella en Chezib cuando parió á este ». Kezib ó Akzib era una aldea recina á Odolám. La razón de mencionarse el lugar del nacimiento de Sela es porque el linaje de este se hacía radicar en esa ciudad (1 Par. 4, 22 hebr.).

Vv. 5-9. « *Y tomó Judas mujer para Her su primogénito, y su nombre Tamár. Y Her primogénito de Judas era perverso en los ojos del Señor y el Señor le mató. Y dijo Judás á Onán: entra á la mujer de tu hermano y hazla tu mujer y suscita posteridad á tu hermano. Y conoció Onán que la semilla no había de ser para él; y sucedía que si entraba á la mujer de su hermano,* (la) *echaba á perder por la tierra para no dar posteridad á su hermano* ». Tres lecciones morales de gran importancia descubrimos en este breve episodio: la justicia de Dios que quita la vida á Her por su perversidad; le detestable acción de Onán en la reducción artificial de la familia, y la existencia de la ley del *levirado* ya en la época de los Patriarcas y que fué después

sancionada solemnemente en el código mosaico. Consistía esta ley en que si un marido fallecía sin hijos dejando á su mujer viuda, el cuñado se casara con ella, siendo reputada la prole de este segundo matrimonio como del primer marido, cuyo nombre habían de llevar los hijos, desapareciendo el del verdadero padre natural. El término del verbo שחת, *echaba á perder*, es el sustantivo זרע. — V. 10. « *Y fué cosa fea en los ojos del Señor lo que hacía: y matóle tambien* ». De Her no se dice en qué consistiera su perversidad: pero los temores de Judas por Sela en el v. 11 insinúan que su crimen era parecido al de Onán su hermano segundo. Por lo que hace al homicidio anticipado de Onán mereció de Dios el mismo castigo, por privar de la vida á un hombre con tanto mayor odiosidad cuanto el crimen cae fuera del alcance de toda ley humana.

B) **Judas y Tamár, 11-30**

V. 11. *Y dijo Judas á Tamár su nuera: queda viuda en casa de tu padre hasta que crezca Sela mi hijo; porque decía: no muera tambien éste como sus hermanos. Y fué Tamár y quedó en casa de su padre* ». כלה no significa solo esposa; significa asimismo *nuera* como se ve en Rut 1, 8: « Y dijo Noemi á sus dos *nueras* ». לשתי כלותיה. Dijimos al empezar la explicación del capitulo que los acontecimientos referidos en él debieron ocurrir dentro de un plazo relativamente breve, esto es, de algo más de veinte años; y lo confirma el v. 11. Aunque Sela debía en rigor haber llegado á la pubertad, pues la verdadera razón que mueve á Judas á negar su hijo á Tamar es el temor de que obre como sus hermanos y tenga el mismo trágico fin; no obstante, la corta edad de su tercer hijo permite á Judas alegarla por motivo ostensiblemente fundado para retardar el matrimonio. Según eso Sela contaría próximamente 15 años, de donde resulta que desde el nacimiento de Her habrían transcurrido 18, y unos 19 desde la separación de Judas del seno de su familia. El incesto de Tamár ocurriría cosa de dos años más tarde; y tres, el nacimiento de Fares y Zara. — Vv. 12-14. « *Y se multiplicaban los días, y murió la hija*

de Sua mujer de Judas. Y consolóse Judas y subió á Tamna por causa de los esquiladores de sus ovejas, él y su amigo Hira. E indicóse á Tamár diciendo: he aquí que tu suegro sube á Tamna á esquilar sus ovejas. Y apartó de sobre sí los vestidos de su viudez y cubrió (el rostro) *con un velo y se disfrazó, y sentóse á la entrada de dos caminos que estaba sobre la vía de Tamna; porque vió que crecía Sela y ella no era concedida por mujer á él* ». Tamár toma las apariencias de una mujer pública para sorprender á su suegro. En el v. 21 la ramera es llamada קדשה *consagrada*, indudablemente á Astarte, diosa del placer cuyo culto estaba muy propagado por aquellas regiones como lo hemos visto en el cap. 14.

La insignia de esa clase de mujeres era llevar su rostro velado sin descubrirse aun en el acto del cóito; y era en ellas muy común apostarse en las encrucijadas ofreciéndose á los transeuntes en aquella actitud. (Jerem. 3, 2; Ezeq. 16, 25 etc.).

Pero ¿cuál fué el propósito de Tamár con semejante resolución? El texto lo insinúa con bastante claridad al señalar como causa de ella la doble circunstancia del aplazamiento indefinido del matrimonio con Sela y la viudez de Judas. Viendo Tamár que Sela no le era concedido por marido y que Judas habia enviudado, resolvió obligar á su mismo suegro á cumplir con ella la obligación del levirato que debía cumplir Sela. No solicita Tamár á Judas sino cuando le ve ya viudo; y entonces lo hace porque ve que no le concede por marido á su hijo Sela.

Vv. 15-18. « *Y vióla Judas y la juzgó por mujer pública porque había cubierto su cara. Y torció para ella al camino diciendo: haz favor, te ruego: entraré á tí: porque no conoció que fuese su nuera. Y respondió ella: qué me darás por entrar á mí? Y dijo: yo te enviaré un cabrito del rebaño. Y replicó: si me das una fianza hasta que envíes. Y dijo: ¿cuál será la fianza que te he de dar? Y dijo ella: tu sello, y tu cordon y tu báculo que está en tu mano. Y él dióle y entró á ella y concibió de él* ». Viendo Judas la actitud de Tamar la tuvo naturalmente por lo que esa actitud representaba, y « se volvió para ella al camino », es decir, ó al otro de los dos que partían de la entrada común, ó á la orilla del camino mismo que seguía. Ajustado el contrato, Tamár tiene la previsión de pedir una fianza y no cualquiera sino,

como después se verá, objetos que denunciaban la persona del cómplice; porque no buscaba el precio del cóito, sino un testimonio irrecusable de la personalidad de Judas. El *sello* (חתם) era un anillo que pendía de un *cordón* (פתיל) rodeado al cuello, como le usan aun hoy los habitantes de ciudades en Arabia, y llevaba una contraseña personal: el tercer objeto fué el báculo ó bastón tambien característico para designar su poseedor. — Vv. 19-21. « *Y levantóse ella y se marchó; y echó de sí su velo y se vistió los vestidos de su viudez. Y Judas remitió el cabrito por mano de su amigo el odolamita para recobrar la fianza de mano de la mujer, y no la encontró. Y preguntó á los hombres del lugar de ella diciendo: ¿dónde está la ramera que estaba en la encrucijada sobre el camino? Y le dijeron: no ha habido aquí ramera* ». El ardid de Tamár había logrado su efecto, y volvióse á su casa y á su traje ordinario conservando la fianza de Judas. Este envió el cabrito para recobrar los objetos pero la mujer había desaparecido y nadie supo ó quiso dar á Hira el amigo odolamita de Judás y de quien se había servido para la entrega del cabrito, razón de la mujer sentada en la bifurcación de los caminos. — Vv. 22-23. « *Y volvió á Judas y dijo: no la he hallado y los hombres del lugar me han dicho además: aquí no ha habido ramera. Y dijo Judas: que se lo lleve, no vayamos á ser objeto de burla: he aquí que envié este cabrito y tu no la hallaste* ». Judas no quiere hacer ulteriores indagaciones para no dar publicidad al caso y ser el blanco de sátiras burlescas: ha cumplido su palabra y su mensajero no ha dado con la mujer; con lo cual se da por desligado de la obligación contraida.

Vv. 24. 25. « *Y aconteció como á los tres meses que se avisó á Judas diciendo: ha fornicado tu nuera y he aquí que además ha concebido de su fornicación. Y dijo Judas: que la presenten para ser quemada* ». Las señales de la concepción se hacen ostensibles próximamente á los tres meses: y Tamár fué denunciada al jefe de la familia ó tribu, el cual conforme al derecho filárquico entonces vigente le hizo intimar orden de comparecer á su tribunal para ser quemada: en el cap. 31 vimos (v. 32) un ejemplo parecido de esa autoridad del jefe de familia. El delito de Tamár, como desposada de

Sela. era considerado como adulterio, derecho que más tarde consignó y sancionó el código mosaico. (Deut. 22, 22). — Vv. 25-26. « *Fué hallada ella, y remitió á su suegro diciendo: del hombre á quien pertenecen estos objetos estoy yo embarazada; y añadió: examina, te ruego, á quién pertenecen este sello, estas cadenas y este báculo. Y examinó Judas y dijo: más justa es que yo! pues por no haberla yo entregado á Sela...! Y no volvió á conocerla* ». Hallada Tamár por los agentes de Judas, y requerida de parte de éste no se turba, sino envía á Judas por medio de los mensajeros los objetos de su suegro que se había guardado, bien segura de que Judas no había de condenarla pues era condenarse á sí. Y en efecto Judas reconoce que Tamár queda mejor justificada que él, pues la condujo á aquel exceso la desesperación ocasionada por su negligencia en cumplir con un deber sagrado, el de entregarle por marido á Sela. El texto añade que Judas no continuó su comercio con Tamar; porque tambien existía en la época patriarcal el derecho llevado después á la legislación mosaica del impedimento de afinidad (Levit. 18, 15; 20, 12). — Vv. 27-30. « *Y fué así que al tiempo de parir ella había en su seno dos mellizos. Y acaeció que al dar ella á luz, extendióse una mano y la obstetriz la cogió y ató sobre la mano de él un cordón de púrpura diciendo: este saldrá primero. Pero acaeció que retiró su mano y he aquí que salió su hermano y dijo ella: por qué has roto sobre tí abertura? y fué llamado su nombre Fares. Y después salió su hermano, aquel sobre cuya mano había el cordón de purpura y su nombre fué llamado Zara* ». Por uno de esos fenómenos extraños pero frecuentes de tocotecnia, alteróse súbita é inopinadamente el orden de los párvulos gemelos, saliendo á luz el último aquel que parecía iba á ser el primero: y como ese trastorno no se verificó sin alguna violencia y como atropello de la matriz por parte del segundo, increpóle la partera como á desgarrador del seno de su madre. De esa misma acción recibió tambien su nombre de *Fares* פרץ = *escisión, abertura. Zara* זרח es *aurora.*

El doble cuadro descrito en los capítulos 37 y 38 nos presenta la vida de los hijos de Jacob á otra luz muy diversa de la que estábamos acostumbrados á contemplar en el hogar pacífico de Abrahán é Isaac.

Los hijos de Jacob no tienen de común con su abuelo y bisabuelo ni con su padre otra cosa que la sangre patriarcal ; pero sus costumbres son totalmente diversas. Por eso cesan todas aquellas comunicaciones celestiales extraordinarias antes tan frecuentes ; y á esas escenas divinas y sonaturales sustituyen cuadros de la inmoralidad, desenfreno, desobediencia é inhumanidad los más repugnantes. Simeón y Leví pasan á cuchillo á los siquimitas ; Rubén profana el lecho nupcial de su mismo padre : los hijos de Bala conciben hacia José una envidia y un odio increíble hasta el punto de resolver su muerte, arrastrando en pos de sí á otros de los hermanos restantes, de tal suerte que las disposiciones más benévolas de Rubén y Judas no lograr otra cosa que una tenue mitigación del infortunio del inocente José : Judas conculca las tradiciones de la familia patriarcal en la solicitud santa de no mezclar la sangre pura de Abrahán con la impura y nefanda de los cananeos. Ni se contenta como Esaú con tomar mujer de esa raza : vase á vivir en medio de esta contrayendo todas sus deformidades y contagiándose con su corrupción : los hijos de Judas son monstruos de inmoralidad, y él mismo se deja arrastrar de pasiones vergonzosas. Pero este cuadro tan poco edificante resulta sin embargo una prueba manifiesta de la indudable veracidad de la historia genesíaca. Si ésta fuera solo una proyección de la historia posterior, ó una leyenda que se complace en enaltecer hasta la apoteosis á los antepasados del pueblo hebreo, seguramente que los progenitores inmediatos de las tribus y de las que estas toman su nombre no habrían resultado figuras tan poco recomendables ; pues ni en su moralidad, ni en su vida religiosa, ni en sus empresas históricas se descubre rasgo ninguno de los que por cualquier concepto suelen caracterizar á los héroes legendarios. En los hijos de Jacob todo es común, todo vulgar ; nada hay que se levante por encima de las más bajas pasiones, de los instintos más abyectos de la corrompida naturaleza humana. Solo José aparece como un héroe ; pero si la historia de los hijos de Jacob es una ficción, la gloria que á ese linaje resulta del heroismo de José cuesta demasiado cara, pues tiene por precio la infamia de la familia en todos los miembros restantes.

Tal vez se maraville algún lector de que el escritor canónico no tenga una palabra de censura para las maldades de los hijos de Jacob y para la conducta de Judas. Pero basta leer con mediana atención el texto para reconocer que tal imputación es infundada. Precisamente el historiador del Génesis se propone como fin principal de esta sección hacer resaltar la santidad é inocencia de José en frente de la perversidad de sus hermanos. En el cap. 42, 21. 22 los mismos criminales reconocen su maldad. Además Jacob no disimula los excesos de sus hijos : los vitupera con severidad en su lecho de muerte. Por fin castiga ejemplarmente sus crímenes privando á los tres primeros hijos y aun á Judas de la bendición principal trasladándola á José. En cuanto á Judas, el escritor, llama á sus hijos perversos y los describe como castigados severísimamente por el mismo Dios. Por lo que hace al incesto de Judas referirlo es conde-

narlo; pero la condenación resalta sobre todo cuando siendo Tamár declarada culpable, Judas exclama: ¡más justa que yo es Tamár! El grado de culpabilidad en esta quizá no fué grande: una cananea, destituida de instrucción religiosa y que solo busca la sustitución de un matrimonio al que tenía derecho, no es menos disculpable que las hijas de Lot en el monte de Segór.

3. José en casa de Putifár: es calumniado y echado en la cárcel, 39, 1-23

Por su fidelidad, diligencia y talento práctico, captóse José muy pronto el afecto de Putifár su señor de suerte que puso en sus manos la administración de toda su casa. La mujer de Putifár prendada del buen parecer y excelentes cualidades de su mayordomo solicitóle repetidas veces resistiendo siempre José con invicta constancia hasta que un día pasando la mujer á vías de hecho cojió por el manto á José solicitándole con mayor insistencia. Entonces huyó precipitadamente dejando su manto en las manos de la mujer, la cual viéndose perdida, ideó inmediatamente para evitar la infamia y el castigo, el depravado recurso de calumniar á José, quien convencido por los indicios, fué echado en prisión. Pero también en la cárcel supo ganarse la voluntad del prefecto, que le encomendó la inspección de los detenidos.

Tres partes comprende el capítulo: 1-6, José mayordomo de Putifár; 7-15; la mujer de Putifár; 16-23 José en la prisión.

A) José mayordomo de Putifár, 1-6

Vv. 1. 2. « *Y José fué bajado á Egipto y compróle Putifár empleado de Faraón, jefe de los guardias, egipcio, de mano de los ismaelitas que lo habían bajado allá* ». Los monumentos egipcios y sobre todo las pinturas muestran que en Egipto eran numerosos los esclavos semitas. En la descripción de Putifár causa extrañeza el ver que se le llama *egipcio:* ¿no había de ser egipcio uno de los más altos dignatarios de la corte de Faraón? Pero debe tenerse en

cuenta la situación histórica: como lo veremos á su tiempo, reinaba entonces en Egipto la segunda dinastía de los *Hycsos* que habían expulsado á la dinastía indígena y hecho prevalecer en los altos puestos á extranjeros, de suerte que venía á ser una excepción un egipcio desempeñando un empleo elevado. — Vv. 2-4. « *Y el Señor estaba con José y salió hombre expedito y estaba en casa de su amo el egipcio. Y vió su amo que el Señor estaba con él y que cuanto emprendía lo hacía el Señor prosperar en su mano. Y halló José gracia en los ojos de él y era su ministro y le colocó al frente de su casa, y puso en su mano todo cuanto poseía* ». El texto hace resaltar los dones naturales y gratuitos de José: poseía talento natural sobre todo para la vida práctica dándose maña en la gestión de los negocios; y como Putifar observó estas cualidades, entregó á José la administración de toda su casa. — Vv. 5. 6. « *Y sucedió que desde el tiempo en que le puso al frente de su casa y sobre todo lo que poseía, el Señor bendijo la casa del egipcio en atención á José y la bendición del Señor estaba en todo cuanto poseía él en casa y en el campo. Y abandonó en mano de José todo lo que tenía; y no ponía atención en su casa á cosa alguna sino al pan que comía. Y era José hermoso de aspecto y de bella presencia* ». La experiencia de la excelente administración de José y del aumento de su hacienda desde que le había hecho su mayordomo, hizo crecer en Putifár la confianza en José de suerte que solo se cuidaba de la mesa, sin pedirle cuentas de lo restante. La última cláusula contiene la preparación al segundo miembro. Ponía el sello á las buenas cualidades de José como ecónomo su atractivo en el semblante: debía parecerse á su madre Raquel.

B) **La mujer de Putifár, 7-15**

V. 7-9. « *Y aconteció después de estas cosas que la mujer de su amo alzó sus ojos á José y dijo: acuéstate conmigo. Pero él recusó diciendo á la mujer de su amo: he aquí que mi amo no tiene en cuenta respecto de mí qué hay en casa; y todo cuanto tiene puso en mi mano: en esta casa no es él grande sobre mí y no ha reservado respecto de mí cosa al-*

guna sino á tí por ser su mujer: y ¿cómo voy á hacer esta maldad grande, y á pecar ante Dios? » « Después de estas cosas » tal vez es una simple forma de transición; ó quizá, también quiera significar Moisés que á consecuencia de esa confianza de la familia con José, al cabo de algún tiempo asaltó á la mujer el mal deseo. La respuesta de José es respetuosa, firme y llena de cordura; juntando en uno lo caballero y lo religioso: acceder sería una felonía para con mi amo, un pecado delante de Dios. — Vv. 10-12. « *Y sucedió que como ella hablase á José día tras día, sin que José le diese oído, en orden á recostarse á su lado para estar con ella, ocurrió, como en la temporada dicha, que entró él dentro á hacer su oficio y no había nadie de los hombres de la casa allí dentro. Y le cogió ella por su vestido diciendo: acuéstate conmigo: pero él abandonó su vestido en mano de ella y huyó, y salióse afuera* ». יוֹם יוֹם día, día; es decir, días; día tras día. La tentación se repitió por largo tiempo y en varias formas, según la condiciones de las diversas piezas de la casa donde se encontraban. La última vez debió entrar José á una pieza más apartada. Cuando el texto dice que « de los hombres de la casa, ó de la servidumbre de palacio, no había nadie בבית », no quiere decir esta expresión « en la casa », como se ve por el v. 14: sino « dentro », en la *pieza* (¹). En las ocasiones anteriores no había pasado la mujer á vías de hecho, limitándose á invitar á José á retirarse juntos á lugar más secreto: en la última, el lugar era tal como la mujer lo apetecía.

Para mejor entender la narración, vamos á exponer brevemente el orden doméstico material y personal en una casa principal egipcia. En primer lugar la servidumbre era numerosa, y cada departamento como la dispensa, la cocina, repostería tenía varios sirvientes bajo la inspección de un prefecto de la dispensa, de la cocina etc. Había además un prefecto general de quién recibían órdenes los prefectos particulares para el orden doméstico. Con respecto á la familia, aunque en Egipto estaba en uso la poligamía, sin embargo la mujer legítima era única y compartía con su marido el gobierno y dirección de la casa. Acompañábale en la caza, en el paseo, en los banquetes etc. y gozaba de autoridad é in-

(¹) Sabido es que בית en hebreo significa no solo *casa*, sino también recinto, estancia, capacidad: es una dicción semejante á la griega θήκη.

dependencia como dueña de la casa. Esta última circunstancia explica que la mujer de Putifár pudiera encontrarse á solas con José en la casa: y las demás nos hacen ver cómo pudo llamar á otros servidores, cómo trataba con su marido, cómo aparece cual esposa única y dueña de la casa (1).

Vv. 13-15. « *Y aconteció que como vió ella que él había dejado su vestido en mano de ella y huido á fuera; llamó ella á los hombres de su casa y hablóles diciendo: ¡mirad! se ha introducido entre nosotros un hombre hebreo para mofarse con nosotros: ha entrado á mí para acostarse conmigo y dí voces con gran clamor. Y sucedió que al oír él que levantaba mi voz y clamaba, dejó su vestido á mi lado y huyó y salióse fuera* ». Asombra la hipocresía de la mujer y la presteza con que ideó la manera de verse libre haciendo recaer la culpa sobre el inocente; pero el Egipto había llegado para aquella época á una cultura refinada y la corrupción corría parejas con ella, distinguiéndose en esto las mujeres. La denominación de *hebreo* aplicada á José parece impropia pues supone la existencia del pueblo ó nación de los hebreos siendo así que á la sazón solo exisitían sus gérmenes: sin embargo, ya vimos en el cap. 14 que los cananeos dieron este nombre á Abrahán aun antes de tener familia, y ese nombre se perpetuó en la familia del Patriarca. La mujer para abrirse paso á la credulidad de los servidores de palacio, empieza envolviendo á todos en la supuesta audacia del hebreo, y pasa luego á ejemplificar en su persona la aplicación de su osadía. — Vv. 16-18. « *Y quedó el vestido de él en poder de ella hasta que vino su amo á su casa. Y hablóle ella conforme á las palabras expresadas diciendo: ha entrado á mí para burlarse en mi persona el criado hebreo que introdujiste entre nosotros. Y sucedió que como alcé mi voz y dí gritos, dejó su vestido en mi pòder y huyó á fuera* ». La pérfida hembra tuvo cuidado de no soltar el manto de José, pues sin una prueba muy manifiesta no habría sido facil persuadir á Putifár de la culpabilidad del mayordomo, y por otra parte era indispensable poner

(1) Erman, *Aegypten*, p. 217-238; Vigouroux, *La Bible et les découvertes mod.*, 2, 32-58. No aceptamos sin embargo incondicionalmente todas las apreciaciones de Erman.

el asunto en conocimiento del marido, pues era público el caso, y la mujer quedaría en muy mal lugar si ella misma no se lo comunicaba presentando las pruebas de su fidelidad.

Vv. 19-20 « *Y sucedió que como su amo oyó las palabras de su mujer que le había hablado diciendo: esto y esto me hizo tu criado, encendióse en ira su semblante. Y prendió el amo de José á éste y le entregó para la prisión, lugar donde estaban encadenados los encadenados del rey; y se quedó allí en la prisión* ». La frase: « y le entregó para la prisión » es ambigua por no descubrirse si lo entregó por propia autoridad y como jefe supremo de la justicia, á un subalterno, jefe de la cárcel; ó supuesta la tramitación debida: 40, 4 insinúa lo primero. La cárcel es llamada בית סוהר casa de la torre, porque en la antigüedad las cárceles eran verdaderas fortalezas ó castillos. — Vv. 21-23. « *Y el Señor estuvo con José, y se inclinó á él con misericordia y puso compasión de él en los ojos del prefecto de la cárcel. Y el prefecto de la cárcel puso en mano de José todos los presos que había en la cárcel; y él era el que hacía todo cuanto hacían allí. El prefecto de la cárcel no miraba obra alguna de las que estaban en su mano; porque el Señor estaba con él, y á lo que él hacía, el Señor daba próspero resultado* ». José llegó en breve á ser en la prisión y ante el intendente lo que había sido en el palacio de Putifár y para éste. Sin duda José declaró al prefecto su inocencia y el prefecto se convenció de ella cuando observó la conducta de José; por eso le confió dos cargos importantes: él de superintendente ó inspector de todos los presos y él de director de los trabajos que los detenidos efectuaban. Los trabajos en las cárceles estaban organizados en Egipto de suerte que trabajaban en las obras públicas para beneficio del estado. Sin embargo el prefecto de la cárcel aunque privadamente estaba convencido de la inocencia de José, no poseía pruebas jurídicas para obtenerle la libertad.

4. Encumbramiento de José, 40, 1=41, 57

El capítulo 40 prepara y el 41 consuma la elevación de José. Dos detenidos en la misma prisión que José, tienen dos sueños misteriosos cuya interpretación, cumplida en ambos con toda exactitud es ocasión de la llamada de José á palacio á explicar en la presencia de Faraón otros sueños del soberano. Faraón acepta la interpretación de José y hace á este su primer ministro con poderes omnímodos sobre todo en orden al aprovisionamiento de granos para hacer frente á una prolongada escasez de siete años después de haber precedido otros siete de grande abundancia. Contaba José treinta años cuando fué presentado ante Faraón (41, 46) y en consecuencia habían transcurrido doce ó trece desde su llegada á Egipto. La sección consta de tres miembros: los sueños de los criados de Faraón 40, 1-23; los sueños de Faraón 41, 1-36; José primer ministro 37-57.

A) Los sueños de los criados de Faraón, 40, 1=23

Vv. 1-3. « *Y sucedió después de estas cosas que el copero del rey de Egipto y el repostero pecaron contra su señor el rey de Egipto. Y enojóse Faraón con sus dos empleados con el jefe de los coperos y con el jefe de los reposteros. Y púsolos en custodia, en casa del capitán de los guardias, en la prisión, lugar donde estaba encadenado José* ». Después de los sucesos referidos en el cap. pasado, y cuando José estaba ya en la cárcel, ocurrió el caso de los dos servidores argumento de este capítulo. No se ve con entera claridad si los criminales con los mismos jefes de reposteros y coperos, ó si son subalternos, pero cuyo delito ocasiona la desgracia y la prisión de los jefes; aunque no puede negarse que todas las apariencias son de que los culpables no fueron otros que los mismos jefes. Tampoco se especifica el delito: tal vez fué algún conato de envenenamiento de Faraón: este crimen está en armonía con el cargo que los reos ejercían. Para designar á los empleados el texto se sirve de la voce סרים eunuco; pero que había pasado á tomar la significación de *em-*

pleado. La prisión á donde son remitidos los reos para su reclusión y custodia está en la casa del jefe de los guardias, es decir, en la casa de Putifár, y es la prisión misma donde estaba detenido José. Infiérese de aquí que Putifár era el jefe supremo de la justicia, y que en consecuencia el « prefecto de la cárcel » de 39, 21. 23 es un subalterno de Putifár. — V. 4. « *Y el jefe de los guardias puso á José de inspector con ellos, y les servía y estuvieron días en la cárcel* ». El empleado que pone á los dos delincuentes bajo la vigilancia de José es designado con el mismo título que Putifár en el cap. 37. שׂר הטבחים, de donde surge una dificultad: si es el mismo Putifár ¿ cómo hace esa confianza de José siendo así que éste se halla encarcelado precisamente por su orden ! Y si no lo es ¿ cómo lleva el mismo título ? La Vulg. supone con razón que es personaje distinto, á saber, el prefecto de la carcel, *custos carceris* שׂר הסהר al cual había Putifar en tregado á José (39, 20-22). El fundamento es que en la cárcel y respecto á su orden interior no debía haber dos prefectos; y pues en el cap. 39 ya aparece el prefecto como encargado de la carcel, éste y no otro es el que pone á los dos nuevos detenidos bajo la inspección de José. Y tanto más cuanto que en el mismo capítulo hemos visto al prefecto poner en manos de José la superintendencia del personal y de los trabajos de la prisión. Ni el titulo de *jefe de los guardias* שׂר הטבחים que se le da en 40, 4 es una dificultad que obligue á identificar al jefe de la cárcel con Putifár: la identidad de título no lleva siempre consigo identidad de oficio; porque שׂר = *jefe, principal,* es un título genérico que puede aplicarse aun con artículo á jefes de diversas categorías, en la milicia se llama con el mismo nombre de *General* el Capitan general, el Teniente general, el Mariscal y el Brigadier; é igualmente *jefe* y *oficial* superiores de varios grados. La inclusión ó contigüidad de la prisión á la casa del jefe supremo nada tiene de extraño: podía un mismo edificio siendo capaz, contener un palacio para el jefe y dependencias para destinos varios.

¿ Pero cómo retenía Putifár á José en la prisión ? O por sí ó por su subalterno debía tener noticia de las cualidades de José y de su inocencia. — Hemos visto en 39, 20 que Putifár entregó á José al pre-

fecto de la cárcel para que lo pusiera con los « presos del rey », es decir, con los reos de lesa majestad. Por otra parte en el v. 14 del cap. 40 José ruega al copero de Faraón interceda con el rey para que *éste* le saque de la prisión: igualmente, al copero, que se hallaba en la cárcel con los « presos del rey », y con José como uno de ellos, libra de la prisión el rey mismo (40, 20) y no otro magistrado inferior; y en el v. 14 del cap. 41 José es puesto en libertad « de orden de Faraón ». De estos hechos se infiere que las causas de estos reos estaban reservadas al soberano; y así, aunque Putifár conociera al cabo de algún tiempo la inocencia de José y deseara librarle, quizá no podía ya hacerlo, por estar la causa en el tribunal del soberano y ser las legislaciones de los pueblos orientales tan deficientes y caprichosas en este punto como lo vemos en la historia de Daniel y en la de Mardoqueo. Putifár, pues, ya que no podía libertar á José, concedióle en la carcel todas las atribuciones y desahogo compatibles con su situación.

V. 5. « *Y soñaron los dos un sueño, cada uno el suyo, en una misma noche, cada uno según el sentido de su propio sueño; el copero y el repostero que tenía el rey de Egipto, y que estaban encadenados en la cárcel* ». La expresión « cada uno según el sentido de su propio sueño », equivale á « sueños no fortuitos », sino infundidos por Dios con el significado simbólico del suceso respectivo que por disposición divina auguraban. — Vv. 6-8. « *Y vino á ellos José de mañana y los vió y he aquí que estaban tétricos. Y preguntó á los empleados de Faraón que estaban con él en la cárcel, en casa del señor de él diciendo: ¿por qué están hoy malas vuestras caras? Y dijéronle: hemos soñado un sueño, y no hay quien lo interprete. Y respondióles: ¿por ventura no pertenecen á Dios las interpretaciones? referídme* (los) *os ruego* ». José vino á ellos de mañana en cumplimiento del oficio de asistirles que tenía. Los halló tétricos porque, como se lo manifestaron luego, preocupábales grandemente el sueño que habían tenido, por ser los egipcios, y en general, los orientales en la antigüedad muy supersticiosos en punto á sueños. Por eso allí como en Caldea, existía un ramo especial de la ciencia consistente en interpretar los sueños tomando de ellos augurio para los acontecimientos por venir; y un gremio de sabios distinguidísimo que se dedicaba á esa ciencia [1]. Esa es la razón de responder á José que se en-

[1] Véase Vigoroux, ob. y vol. cit. pp. 61 sigg.

cuentran tristes no tanto por el sueño, cuanto por no tener, recluidos como estaban en la prisión, intérprete á quien recurrir.

Llama no poco la atención que la Escritura, y lo que es lo mismo Dios por ella y sus ministros los Profetas ó varones inspirados como José, Daniel etc. den tanta importancia á los sueños, siendo así que son una superstición. ¿No parece que la conducta presente de José con estos presos y luego con Faraón, é igualmente la de Daniel con los caldeos y con Nabucodonosor venía á confirmar la creencia supersticiosa de aquellos pueblos y soberanos en el valor fatídico de los sueños? No; sino todo lo contrario: los acontecimientos de Faraón y Nabucodonosor con ocasión de sus sueños eran dirigidos por la Providencia á extirpar la superstición. Una cosa es *acomodarse* Dios á las disposiciones de aquellos pueblos y personajes sirviéndose de sueños verdaderos, infundidos por él mismo, interpretados por sus Profetas y cumplidos mediante su poder divino; y otra muy distinta *aprobar* la creencia en sueños fortuitos, no infundidos por Dios, y que por lo mismo ni pueden tener valor profético, ni ser objeto de interpretación fundada, ni alcanzar cumplimiento en el orden histórico. Dios por medio de José y Daniel hace lo primero, pero no en confirmación sino para extirpación de los segundos. Observemos la respuesta que da José á los encarcelados: «¿por ventura no pertenecen á Dios las interpretaciones de los sueños?» La respuesta de José equivalía á esta otra: ó vuestros sueños han sido infundidos por Dios con significado profético, ó son debidos á causas fortuitas: si lo segundo, ni tienen valor para dar á conocer lo verdadero, ni por lo mismo necesitan ó pueden ser objeto de interpretación fundada que manifieste los sucesos futuros. Si lo primero, el único que puede manifestar su sentido es Dios: por eso la interpretación de los sueños en el sentido en que vosotros los tomais es decir, como presagios del porvenir, es Dios; porque solo Dios puede infundir sueños semejantes. No hay, pues, motivo para afligirse de no tener á mano intérpretes que en ningun caso pueden dar una explicación de los sueños que sirva para descubrir lo futuro.

Vv. 9. 11. « *Y refirió el jefe de los coperos su sueño á José y díjole: en mi sueño, y he aquí una vid delante de mí. Y en la vid había tres racimos; y apenas ella brotó, subía ya su flor, y maduraban uvas sus racimos. Y la copa de Faraón* (estaba) *en mi mano y tomé las uvas y las exprimí á la copa de Faraón y puse la copa sobre la mano de Faraón* ». Empieza el copero la exposición de su sueño por una frase elíptica que debía emplearse sin duda como introducción á las descripciones, pues el repostero da principio á la suya con frase parecida. « En mi sueño », es decir, estaba yo en mi sueño, durmiendo tranquilo, cuando..... El objeto del sueño es una vid que por un brevísimo proceso nace, da

flor y luego fruto; del cual extrae el copero el zumo y lo sirve á Faraón en su copa. Apenas empieza á querer dar brotes la vid, al momento florece, y los tres racimos que de ella asoman, maduran sus granos inmediatamente. La caph en la expresión כפרחת no es de semejanza (caph similitudinis), sino de tiempo (caph temporis), *apenas, no bien.* La Vulg. intercala un *paulatim* que no parece conforme al texto, el cual quiere más bien hacer resaltar la celeridad del proceso. La misma idea se revela en el acto de exprimir el zumo de la uva inmediatamente en la copa de Faraón: no se infiere de esa descripción que en Egipto se desconociera el procedimiento común de la fermentación al fabricar el vino, y que se exprimiera el zumo en los vasos ó copas para beberlo como si fuera vino: semejante licor no es *vino,* y sabemos que la fabricación de éste es mucho más antigua (Gen. 19, 32 y 9, 20. 21). Téngase presente que se trata de un *sueño,* y así como en su primera parte se abrevia el proceso de la formación de la uva, así en la segunda se acorta el de la confección del vino.

El cultivo de la vid se remonta en Egipto á época remota, y fué siempre, pero sobre todo bajo los ramesidas, promovido con diligencia. Aunque el vino ocupaba en el régimen ordinario lugar subalterno, siendo la cerveza la bebida más común, es muy facil que la razón fuera la mayor abundancia y baratura de esta. Distinguíanse en los vinos diversas clases, sobresaliendo entre ellas el vino *blanco,* el *rojo,* el *negro* y el vino *del Norte.* Los monumentos egipcios ofrecen pinturas donde se ven representadas las fases del procedimiento para la confección del vino: la vendimia, el machacamiento de la uva, su presión, la salida del mosto y su recepción en vasijas adaptadas al efecto. Cortada la uva de la cepa y recogida en cestos, pasa luego á los lagares de forma igual á la que hasta el día se emplea en los países meridionales de Europa. Cinco ó seis hombres ocupaban el gran cubo donde majan los racimos con los pies, teniendo las manos suavemente prendidas á varas colocadas en lo alto á fin de evitar las caídas y ejecutar la operación con mayor presteza. Para exprimir hasta el último límite posible los racimos y no perder cantidad alguna de licor, después de la primera compresión eran los racimos metidos en un gran saco, el cual dispuesto en la forma en que las lavanderas retuercen la ropa lavada, era retorcido con fuerza por cuatro hombres merced á dos fuertes varas colocadas en los extremos del saco, que multiplicaban el esfuerzo de los obreros (1).

(1) Erman, *Aegypten* p. 274-279.

Vv. 12-15. « *Y José le dijo: esta es la interpretación de él: los tres brotes* (son) *tres días: dentro de tres días, alzará Faraón tu cabeza y te restituirá sobre tu puesto, y servirás la copa á Faraón en su mano según el orden primero en que fuiste copero suyo. Pero ten memoria de mí contigo cuando te fuere bien, y haz, te ruego, misericordia conmigo y haz que se acuerde de mí Faraón y haz me saque de esta casa. Porque por un latrocinio fuí sustraído á la tierra de los hebreos y tampoco aquí he hecho cosa alguna por la que me pusieran en el subterráneo* ». « Alzar ó levantar la cabeza » era una fórmula que se empleaba como sinónimo de sacar de la prisión, porque en ella tenían los detenidos encorvada la cabeza por el peso de las cadenas. La frase גנב גנבתי = surripiendo surreptus sum, no quiere decir precisamente que hubiera sido *robado*, sino arrebatado contra derecho como se ve por el segundo miembro. La manera con que José pide al copero interceda por su libertad cuando se viere restituido á su puesto, manifiesta que « los presos *del rey* » (39, 20), solo podían ser puestos en libertad por el Faraón: y en efecto, luego el copero, más tarde el mismo José son libertados de la prisión por Faraón mismo (40, 20; 41, 14). He aquí la explicación del v. 4. La denominación « tierra de los hebreos », se justifica plenamente con solo advertir que ya los siquimitas pactan con la casa de Jacob como con una verdadera nación, y que desde la llegada de Jacob á Hebrón (35, 27) quedó establecida allí su numerosa tribu como en territorio estable, del cual se separa Esaú (35, 6) por estar ocupado ya por su hermano.

Vv. 16. 17. « *Y vió el jefe de los reposteros que había interpretado bien; y dijo á José: también yo en mi sueño, y he aquí tres canastillos de pastas blancas sobre mi cabeza. Y en los canastillos altos* (había) *confección de repostería, de toda clase de manjares de Faraón; y las aves los comían de los canastillos* (que estaban) *sobre mi cabeza* ». El repostero juzgando de la interpretación de José, ó por lo que estaba acostumbrado á oír entre los adivinos egipcios, ó tal vez porque además predecía al copero un desenlace dichoso, animóse á proponer su sueño, en el cual veía una semejanza con el de su compañero en el número *tres* de tan

feliz augurio en la primera interpretación. La repostería como la culinaria era muy cultivada entre los egipcios, según lo demuestran las pinturas donde se ven representadas escenas de uno y otro arte. Tambien aparece en panaderos y reposteros la actitud de llevar sobre la cabeza en tablas prolongadas los panes ó las confecciones de repostería y á estas se daban las figuras más caprichosas como de una vaca tendida en tierra etc. (1). ובסל העליון , מן הסל son colectivos equivalentes á plural; pues no se ve cuál pudiera ser la disposición de los tres canastillos á diferente altura, ni por qué los pájaros habían de comer precisamente de solo uno. — Vv. 18. 19. « *Y respondió José diciendo: esta es su interpretación: los tres canastillos son tres días: de aquí á tres días quitará Faraón tu cabeza de sobre tí, y te colgará sobre un leño y las aves comerán tu carne de sobre tí* ». Aunque el número de los tres canastillos representa el espacio de tres días como los tres racimos del copero, el desenlace es muy diverso.

Vv. 20-23. « *Y ocurrió al día tercero del natalicio de Faraón; é hizo un banquete á todos sus servidores; y alzó la cabeza del jefe de los coperos y la cabeza del jefe de los reposteros en medio de sus servidores. Y restituyó al jefe de los coperos á su oficio y sirvió la copa en la mano de Faraón. Y al jefe de los reposteros le colgó; como José les había interpretado; y el Jefe de los coperos no se acordó de José y le olvidó* ». Aquí se ve con evidencia que *alzar la cabeza* no es poner en libertad. También la costumbre de celebrar con banquetes el aniversario de grandes acontecimientos como el natalicio de los soberanos se ve confirmada por los monumentos (2).

B) **Los sueños de Faraón, 41, 1-36**

Vv. 1-4. « *Y al cabo de dos años aconteció que Faraón soñó. Y he aquí que estaba en pie sobre el Nilo. Y he aquí que subían del Nilo siete vacas hermosas de aspecto y gruesas*

(1) En el sepulcro de Ramés II (Vig. pag. 84),
(2) Vigour. Ibid. p. 88.

de carne, y pacían en un juncal. Y he aquí que otras siete subieron después de ellas del río, feas de aspecto y flacas de carne, y se colocaron al lado de las vacas sobre la orilla del río. Y devoraron las vacas feas de aspecto y flacas de carne á las siete vacas hermosas de aspecto y gruesas: y despertó Faraón ». Subían del Nilo, es decir, de bañarse en él. La voz יאר empleada constantemente en el Antiguo Testamento para designar el Nilo, es de origen egipcio y significa *río*, aplicándose por excelencia al Nilo. El lugar donde se pusieron á pacer en el texto original es llamado אחו, voz que segun S. Jerónimo expresa « omne quod in palude vivens nascitur »; y así, la equivalencia castellana que mejor le cuadra es la de *juncal*. — Vv. 5-7. « *Y durmióse y soñó segunda vez, y he aquí siete espigas que se alzaban en un tallo, gruesas y hermosas. Y he aquí siete espigas delgadas y pasadas del levante, que brotaban después de ellas. Y las espigas delgadas se engulleron á las siete espigas gruesas y llenas: y despertó Faraón, y he aquí el sueño* ». Téngase presente se trata de un sueño, y sueño misterioso, que como infundido por Dios lleva envuelto un significado simbólico: así no llamará la atención una imagen tan peregrina como es la de siete espigas sostenidas por un solo tallo. Naturalmente si son espigas, han de ser de trigo ó cebada, que no llevan comunmente sino una sola espiga por cada caña ó tallo; y si bien en regiones muy fértiles llevan más de una espiga; pero nunca *siete*. No obstante, en un sueño, y sueño símbolo de la abundancia, nada tiene de extraño el número tan grande de espigas; como tampoco el fenómeno tan extraño de engullirse en ambos casos las siete vacas y espigas delgadas á las robustas y fuertes. El viento que consume á las espigas es llamado קדים es decir, de Oriente ó Levante, ó tal vez sudeste, que tambien puede llamarse oriental.

Hummelauer (p. 546) ve dificultad en la imagen de las espigas delgadas que devoran á las gruesas; pues « careciendo de *bocas*, ni en sueños pueden ofrecerse *engullendo* »; y propone con Delitzsch la explicación de « haberse puesto delante las espigas delgadas y sustraído las gruesas á la vista ». Pero la verdad es que ni hay dificultad alguna en que entre sueños se ofrezca tal imagen, pues se ofrecen á menudo otras

mucho más peregrinas; ni la explicación sustituida satisface á la letra del texto. — La última cláusula: « y he aquí el sueño » fué omitida por S. Jerónimo en su versión; pero no debió ser por la dificultad de la frase que podía haber trasladado literalmente. Los intérpretes explicanla de diversos modos; pero el más sencillo parece ser: « y he aquí la suma del sueño ó sueños de Faraón » (1).

V. 8. « *Y aconteció que en la mañana el espíritu de Faraón era agitado y envió á llamar á todos los adivinos de Egipto y á todos sus sabios y contóles Faraón sus sueños* (1), *y nadie los interpretaba á Faraón* ». פעם propiamente es *golpear*; y el texto quiere decir que el interior de Faraón sufría sobresalto. Participaba el soberano de las preocupaciones de sus súbditos; ó tambien pudo ser efecto especial del mismo Dios que al infundirle los sueños, despertó en su ánimo la persuasión de que en ellos se encerraba algo extraordinario. A dos clases de intérpretes consulta Faraón: á los sabios חכמים, sabios por excelencia versados en las ciencias ocultas; y á los חרטמים peritos en descifrar jeroglíficos y enigmas (2). Pero ni los adivinos ni los sabios daban con la explicación, es decir, no osaban proponerla, porque en ninguno de los sueños descubrían un fundamento ostensible para una explicación que no les comprometiese. Con la plebe facilmente hallaban efugios que los dejasen en buen lugar; pero tratábase del soberano. — Vv. 9-13. « *Y habló el jefe de los coperos con Faraón diciendo: hoy he de hacer yo memoria de mi pecado. Faraón se enojó con sus siervos, y me puso á mí en prisión en casa del jefe de los guardias, á mí y al jefe de los reposteros. Y soñamos un sueño en una noche yo y él, cada uno soñamos según el significado de su sueño. Y había allí con nosotros un mancebo hebreo, esclavo del jefe de los guardias, y contámosle y*

(1) Aunque el texto masorético lee חלמו = su sueño, debe corregirse por חלמיו, pues en la oración siguiente el término del participio פתר es plural אותם, sin embargo los alejandrinos trasladan ambos miembros en singular.

(2) Moisés emplea nombres no egipcios sino hebreos; porque su objeto es simplemente narrar los sucesos como pasaron, y de modo que los entiendan lectores hebreos; no copiar documentos, ni consignar actos oficiales.

nos interpretó nuestros sueños: interpretó(los) *á cada uno según su sueño. Y resultó que según había interpretado á cada uno, así sucedió. A mí me restituyó sobre mi puesto; y á él lo hizo colgar* ». El *jefe de los guardias* שׂר הטבחים es Putifár, no el prefecto de la carcel. Ahora por fin se acuerda el jefe de los coperos del suceso de la cárcel y de las súplicas de José. — V. 14. « *Y Faraón envió á llamar á José; y le hicieron venir corriendo de la cárcel y afeitóse y cambió sus vestidos y entró á Faraón* ». En la prisión parte por carecer de medios ó de humor, parte por la oscuridad, lobreguez y suciedad del local, parte en señal de dolor por su estado, los presos dejaban crecer en Egipto cabello y barba, y usaban vestidos groseros y viejos. Esta costumbre antiquísima, propia de los egipcios y otros pueblos pero no de los hebreos, quienes por el contrario se raían la barba en señal de luto, pasó de los pueblos orientales á griegos y romanos. No podía, pues, José presentarse ante Faraón y su corte tan espléndida, en aquella disposición y era menester asearse en su persona y vestidos: cortóse, por tanto, cabello y barba, cambió la túnica corta ceñida por la vestidura talar y ampla, haciendo así su presentación ante el soberano [1].

V. 15. « *Y dijo Faraón á José: he soñado un sueño y no hay quien lo interprete: y yo he oido decir acerca de tí te basta oir un sueño para interpretarlo* ». La última cláusula está expresada en el original en esta forma elíptica: « he oído decir de tí que *oirás un sueño; á interpretarlo!* » es decir, que apenas has oído un sueño, pasas á interpretarlo. Quien había dado á Faraón esos informes era el jefe de los coperos. — V. 16. « *Y respondió José á Faraón diciendo: sin mí responderá Dios la felicidad de Faraón* ». José tiene cuidado de manifestar á Faraón, como lo había hecho á los dos presos, que Dios, no intérpretes humanos, es quien

[1] Este cambio de traje era tanto más indispensable en un pobre encarcelado, cuanto entre los egipcios la etiqueta prescribía á todos ceremonial y traje determinado para presentarse al soberano (ERMAN, *Aegypten,* p. 281).

interpreta los sueños que él ha inspirado. *Sin mí;* בלעדי, sin necesidad de mí, no interviniendo yo sino como simple órgano transmisor de los designios divinos. Cuando José añade que la respuesta será favorable y venturosa para Faraón, ó emplea sencillamente una fórmula de urbanidad: « sea la solución para dicha del soberano. » y el futuro equivale á optativo; ó si el sentido es asertorio, José habría recibido ya del cielo una indicación general sobre el significado venturoso de los sueños. « La felicidad de Faraón », es decir, sucesos prósperos para Faraón: « prospera Pharaoni », como traslada la Vulgata. — Vv. 17-21. « *Y dijo Faraón á José: en mi sueño: he aquí que estaba yo de pie sobre la orilla del río, cuando he aquí que subían del río siete vacas gruesas de carne y hermosas de aspecto; y pacían en un juncal. Y he aquí otras siete vacas que subían detrás de ellas, extenuadas y feas de aspecto en gran manera y vacías de carne: no he visto pacer como ellas en toda la tierra de Egipto. Y devoraron las vacas extenuadas y feas á las siete vacas primeras gruesas. Y entraron en el vientre de ellas y no se conocía que habían entrado al vientre de las mismas, y el aspecto de ellas feo como al principio: y desperté* ». Faraón y el texto no hacen más que reproducir fielmente la descripción primera con la única diferencia de sustituir algunos vocablos sinónimos y encarecer Faraón la voracidad de las siete vacas macilentas y el ningún efecto de la misma. — Vv. 22-24. « *Y ví en mi sueño y he aquí siete espigas que crecían en un tallo, llenas y hermosas. Y he aquí siete espigas estériles, extenuadas, pasadas par el Levante, que brotaban después de aquellas. Y devoraron las espigas extenuadas á las siete espigas hermosas: y hablé á los adivinos y no había quien me explicase* ». Lo mismo que en el primer sueño, Faraón reproduce exactamente lo antes dicho. — Vv. 25-27. « *Y dijo José á Faraón: el sueño de Faraón es uno solo: Dios ha mostrado á Faraón lo que vá á hacer. Las siete vacas hermosas son siete años; y las siete espigas son siete años; el sueño es uno solo. Y las siete vacas extenuadas y feas que crecían después de ellas, son siete años: y las siete espigas huecas, pasadas del levante serán siete años de hambre* ». Como en los sueños de los jefes de panaderos y reposteros, el

número de objetos simbólicos repetidos representa otras tantas unidades de tiempo; allí de días, aquí de años: pero los dos sueños de Faraón representan unos mismos acontecimientos, simbolizan un mismo objeto; el cual empieza á declarar José por los años de esterilidad.

Vv. 29-31. « *He aquí que vienen siete años: en toda la tierra de Egipto* (habrá) *grande hartura. Y levantaránse siete años de hambre después de ellos; y olvidaráse tota la hartura en tierra de Egipto, y consumirá el hambre la tierra. Y no se conocerá en el país la abundancia ante la hambre que vendrá después de eso; porque ésta será muy pesada* ». En su respuesta á Faraón, José propone dos cosas: la explicación del sueño y las providencias que á su juicio habrán de dictarse en consecuencia. Empieza naturalmente por la interpretación, insistiendo mucho sobre lo terrible de los años de esterilidad y hambre, á fin de dejar bien grabado su recuerdo, de suerte que no se descuide en los años de abundancia el aprovisionamiento para hacer frente á la escasez que luego ha de sobrevenir. — V. 32. « *Y en cuanto al haberse repetido el sueño á Faraón, denota que la resolución es firme de parte de Dios, y Dios se apresura á ejecutarla* ». Tampoco carece de misterio la reiteración del sueño: significa lo irrevocable de la resolución divina, que inmediatamente va á empezar á cumplirse. על = sobre, acerca de, por lo que hace á... El giro de la oración es elíptico; y antes de la partícula כי *que*, debe suplirse mentalmente: *significa, quiere decir, tened por cierto...*; pero en hebreo no es menester suplir nada: el valor enfático y asertivo de la partícula כי lleva envuelto ese concepto. — Vv. 33-36. « *Provea Faraón un hombre discreto y sabio: y constitúyale sobre la tierra de Egipto. Además haga Faraón establecer inspectores sobre el país y haga quintear la tierra de Egipto en los siete años de hartura. Y reunan todo el mantenimiento de los años estos buenos que van á venir: y depositen grano bajo el poder de Faraón, y resérvenlo por las ciudades como sustento. Y así habrá sustento en reserva para el país, para los siete años de hambre que han de sobrevenir en tierra de Egipto, y no será quebrantada la tierra por el hambre* ». La segunda parte de su respuesta es una

consecuencia de la primera; y poco hubiera servido ésta si no la hubiera acompañado aquella: la imprevisión y la negligencia son por desgracia defectos muy ordinarios en los gobernantes, y de ellos se siguen desastrosas consecuencias para los pueblos. Estas trata de prevenir José; con su talento previsor y sus dotes de administración sugiere á Faraón las medidas oportunas para los años de escasez; y con prudente sagacidad las propone al mismo tiempo que da interpretación de los sueños, á fin de hacerlas adoptar como emanadas tambien de una revelación divina.

Las medidas que sugiere son las siguientes: 1ª Faraón debe poner ante todo al frente de la obra un hombre que á todos los demás dicte providencias, las haga ejecutar y exija cuentas. 2ª A ese jefe supremo deben ayudar inspectores ó vigilantes subalternos repartidos por las provincias ó nomos de Egipto. 3ª La obra consistirá en *quintear* el país; es decir, en exigir como contribución el quinto de los frutos en los años de abundancia. 4ª El quinto recolectado será depositado en poder de la autoridad por todas las poblaciones importantes para impedír fraudes y disminuir las dificultades de trasportes.

Las providencias que José propone son acertadísimas. La primera va enderezada al orden y regularidad en la ejecución á fin de que no quede frustrado el plan. La segunda en su primera parte á facilitar y hacer eficaz el proyecto, y por lo que toca á la subordinación de estos empleados al jefe supremo, su fin es evitar filtraciones, fraudes, pactos con los particulares en perjuicio del bien público etc. La cuarta, á prevenir la corrupción y el soborno para la extracción de granos depositados. En la tercera ofrécese á primera vista una dificultad: ¿podía bastar el quinto de los productos para hacer frente á siete años de tanta escasez? La experiencia hizo ver que en efecto no bastó: pero aunque José previera esta insuficiencia, debe tenerse presente que no siendo el quinto por compra á cuenta del Estado, sino como tributo á la real Hacienda, era dificil exigir más por via de contribución, aun fundada en el bien público; porque el título era incierto, una escasez venidera, para la que no se descubrían indicios en las causas naturales, bien que por otro lado el tributo era llevadero atendida la dificultad de vender y aun guardar el sobrante de la cosecha. Además, el quinto en cosechas muy abundantes, y por espacio de siete años, representaba un depósito muy considerable si se tiene en cuenta que ni la escasez había de ser extrema desde el primer año; ni había de faltar en absoluto la siembra y recolección como aparece en el discurso de la historia. José no permitió la exportación durante los años de escasez, como se ve por la historia de sus hermanos: y si los extranjeros querían grano, érales preciso venir á comprarlo en Egipto.

C) José ministro de Faraón, 37-57

Vv. 37-40. *Y fué buena la propuesta en los ojos de Faraón y en los ojos de todos sus servidores. Y dijo Faraón á sus ministros: por ventura se halla un varón como éste en quien* (está) *el espíritu de Dios? Y dijo Faraón á José: después que Dios te ha mostrado todo esto, no hay discreto y sabio como tú. Tú serás sobre mi casa, y á tu boca se plegará todo mi pueblo; solo en el solio seré mayor que tú »*. Supuesta la exactitud de la interpretación, el consejo de José era sapientísimo, y así le aceptaron Faraón y sus ministros. Faraón tenía sus consejeros y no se resolvía sin consultarlos. Primero les pregunta qué les parece del dictamen; y todos le aprueban. Después, cuando se trata ya de la ejecución, Faraón consulta á sus consejeros: ¿dónde vamos á hallar ese « varón discreto y sabio » que José ha propuesto se designe por director de toda la obra, mejor que en él mismo, pues en él reside el espíritu de Dios? Y propuestos los considerandos, Faraón viene en nombrar y nombra á José para el puesto. Faraón hace evidentemente á José su primer ministro: « jefe de Palacio », es decir, no simple mayordomo, sino ministro universal; « á su boca, es decir, á su palabra ú órdenes se plegará (יִשַּׁק = besará, dará respetuosa acogida) el pueblo egipcio entero »; en fin, « Faraón mismo precederá á José únicamente en el solio »: es decir, no se reservará para sí más autoridad que aquella que es esencialmente incomunicable y personal, la autoridad real ([1]).

([1]) Los sueños de Faraón los explica Dillmann siguiendo á Knobel por el simbolismo que va envuelto en los objetos que entran en juego en los sueños. En el simbolismo egipcio la vaca era símbolo de la tierra, de la agricultura y del sustento (Macrob., *Sát.*, 1, 19; Clem. Alej., *Strom.* 5): Isis (cuyo símbolo ó animal predilecto era la vaca) era la diosa de la tierra de Egipto que fecundada por el Nilo, todo lo sustentaba (Macrob, *Sát.*, 1, 20; Plut., *De Iside*, 38). — Pero si la relación entre los objetos del sueño y su significado era tan elemental; ¿cómo es que Faraón aparece tan turbado por sus sueños? Y si se dice que el escritor hebreo describe así á Faraón por ignorar la mitología egipcia, ¿cómo se concilia esta aserción con la de la p. 756 sobre la corrección del fragmento en punto á noticia é informes sobre el Egipto?

En medio de la descentralización administrativa que existió en Egipto durante el imperio antiguo (dinast. 1-6) y medio (dinast. 7-17 pues las dinastías 13-17 parecen haber sido simultáneas con las del imperio comunmente llamado medio 7-12); existió siempre un *juez supremo,* ó jefe de la administración de justicia para todo el Egipto; un *jefe supremo* de administración ó gobierno civil, y un *jefe supremo* de hacienda. Con frecuencia los dos primeros cargos, aunque distintos de suyo, recaian en una misma persona, que solia ser de sangre real; pero no solian reunirse los tres cargos, sino en casos muy excepcionales ([1]). Tal parece haber sido reputado el que motivó la elevación de José, pues no cabe duda de que reunió en su persona todos los poderes cuando menos civiles; porque al conferirle Faraón su cargo no solo le dice que le obedecerá todo el Egipto sino que añade no imponerle otra autoridad superior que la regia.

Vv. 41-44. « *Y dijo Faraón á José: mira que te he constituido sobre todo el país de Egipto. Y quitó Faraón su anillo de sobre su mano, y púsolo sobre la mano de José, é hízole vestir traje de lino finísimo y puso collar de oro sobre su cuello. Hízole además montar la carroza segunda que tenía, y clamaban delante de él: prosternarse! y le constituyó sobre toda la tierra de Egipto. Y añadió Faraón á José: yo soy Faraón: y sin tí no alzará nadie su mano ó su pié en toda la tierra de Egipto* ». No se trata de nuevos poderes ó cargos: ¿qué podía añadirse á los concedidos ya en el v. 40? Pero hecho el nombramiento, se sigue ahora la *investidura*, es decir, el ceremonial por el que se entregan á José y de mano del mismo rey los símbolos de la autoridad que había recibido. Primero Faraón entrega á José su anillo real en el que los antiguos ponían el sello: entregarle Faraón su anillo es entregarle el sello real para firmar ó sellar sus provisiones en nombre del rey. Hácesele además entrega é imposición del traje consistente en túnica, manto, cíngulo etc. de lienzo delicadísimo. Por último complétase la investidura con la imposición del collar de oro. Así investido con el traje é insignias de su cargo, el rey hace subir á José en la segunda de las carrozas reales; es decir en la principal de todas á excepción de la regia, y en esa actitud dar una vuelta por las calles y plazas públicas, mientras heraldos y palafreneros caminan delante, dando orden

([1]) Erman, *Aegypten,* p. 128 sigg.

á los grupos de gentes que se prosternen, pues va á pasar el primer ministro del rey, casi igual á él.

Tanto los títulos que Faraón concede á José, como la indumentaria de que le vemos revestido y el aparato de la segunda carroza regia hallan perfecta comprobación en los monumentos egipcios que confirman rasgo por rasgo el caracter histórico de esta sección. Un alto funcionario en tiempo de la 18ª dinastía es llamado *gran boca superior en el país entero;* todos los egipcios de elevada categoría tenían un anillo que les servía de sello; los sacerdotes vestían túnicas de lino, y ya se sabe que la clase sacerdotal era privilegiada en Egipto: las momias de personajes nobles se hallan también envueltas en telas finísimas de lino. Los grandes personajes egipcios aparecen en los monumentos con la insignia del collar; y el arte de cincelar el oro, tallar y pulir las piedras preciosas era conocido y cultivado en épocas de dinastías contemporáneas á Moisés y á los Patriarcas. Un gran número de bajos relieves y de pinturas nos representan al rey y á otros grandes personajes en carrozas [1]. Con respecto á la voz אברך son numerosas las interpretaciones que se han propuesto por tratarse de un vocablo de fisonomía extraña; pero la más probable es la que explica el término como infinitivo hifil (afel) con preformativa alef en lugar de he. Moisés buscó sin duda la forma que más se aproximara á la expresion egipcia [2]. El infinitivo נתון que sigue, no es, como אברך, intimación puesta en boca del heraldo, según lo indica S. Jerónimo en su versión « ut omnes genuflecterent et praepositum esse scirent universae terrae Aegypti »; sino miembro de la narración que continúa la enumeración del v. 43; en las enumeraciones de actos, el último miembro toma á menudo la forma infinitiva [3],

Vv. 45-46. « *Y Faraón llamó el nombre de José Tsafnat-Paanea; y dióle por mujer á Asenat hija de Putifara sacerdote de Heliópolis; y salió José á la tierra de Egipto. Y era José de treinta años al presentarse ante Faraón rey de Egipto: y salió José de la presencia de Faraón y dió una vuelta por toda la tierra de Egipto* ». El nombre que Faraón impone á José es egipcio, y los dos elementos de que consta ninguna correspondencia tienen, tal cual están escritos, en la lengua hebrea: S. Jerónimo omitiendo la voz original, solo da su traducción latina por « Salvatorem mundi ». La vuelta ó gira por el país fué para hacer su primera pre-

(1) Vigouroux, *Bible et decouv.*, t. 2 p. 122-129.

(2) Véase Dillm. p. 440, 441; Ges. *Lex. man.* y *Thes.* s. h. v.: Humm. *Comm. in Gen.* p. 549.

(3) Ges. *Gramm.* § 113, 4ª.

sentación ante las provincias, como ministro universal del rey en cumplimiento de la orden de este y según la costumbre recibida de antiguo en Egipto. *Putifara* ó *Putifare* no es el *Putifar* del cap. 39, pues además de escribirse de diverso modo, tampoco coinciden ni en el oficio, ni en el lugar de la residencia. Sin embargo, S. Jerónimo identifica á ambos personajes (1).

El término צפנת פענח, por lo extraño de su forma, ha sido objeto de numerosas y muy varias explicaciones. Los rabinos en su afán de reducirlo todo á derivación hebrea, quieren ver en el primer elemento un derivado del verbo צפן = *ocultó*; y en el segundo, otro de una supuesta raiz פען = φαίνω; explicando la expresión por la latina *occultorum scrutator* ó *manifestator*: (2) pero generalmente se desecha semejante interpretación, teniéndose por cierto que el nombre es genuinamente egipcio, como en términos expresos lo dice S. Jerónimo y lo insinúan los alejandrinos al trasladar la voz por ψονθομφανήχ, por más que Moisés trató de expresar el nombre en sonidos acomodados á la lengua hebrea, pero sin pretender interpretarlo, pues sus inmediatos lectores lo comprendían perfectamente. En cuanto á la versión latina que da del nombre S. Jerónimo, pretenden muchos como Gesenius, Dillmann y otros que el Santo Doctor solamente se guió por la semejanza de sonidos entre las dos voces del texto mosaico y dos palabras coptas que significan *salvación* y *siglo*; pero en sus *Quaestiones hebraicae* donde repite lo mismo que consignó en su versión, habla en sentido asertorio y no se remite á semejantes voces: S. Jerónimo indudablemente tomó su explicación de fuentes competentes; pues el mismo Gesenius reconoce que autoridades idóneas en la lengua y monumentos egipcios dan de la voz empleada por los 70, reproducción material de las voces hebreas, idéntica interpretación á la de S. Jerónimo (3).

Los intérpretes contemporáneos identifican el primer elemento con la voz *zenft* = copia, abundancia; y el segundo con *anch* = vida. El conjunto significará: *abundancia de vida*, nombre de cuño perfectamente egipcio y que se adapta á la situación histórica (4). La aplicación de nombres semejantes no solo á los soberanos, sino también á los primeros ministros era frecuente en Egipto. Uno de estos ministros en tiempo de la dinastía 13 es saludado como *Vida*, *Salvación* y *Salud*, nom-

(1) *Quaest. hebr. in Gen.* ad 41, 45.

(2) Ya antes JOSEFO, *Antiq.* 2, 6: ψοθομφάνηχος nombre que significa κρυπτῶν εὑρετὴν = occultorum detectorem.

(3) *Thes. ling. hebr. et chald.* p. 1181.

(4) HUMMEL., p. 350 acepta esta explicación. DILLMANN (p. 415) propone otras varias: la de Bruggsch *Zapunt-pa-ankh*, la de Steindorff etc. Véase también GESENIUS-BUHL: *Hebr. u. aram. Wörterb.* p. 687.

bres que generalmente suelen ir unidos á la persona del soberano. Los grandes del reino al entrar en su estancia para recibir audiencia, se postran ante él pecho por tierra (1). El hecho narrado por el Génesis con respecto á José, no ofrece, según eso, nada que no sea perfectamente conforme con las costumbres egipcias.

En cuanto al nombre *Asenat,* se deriva ó de *Neith,* una divinidad egipcia, ó de *Snat* que ocurre con frecuencia en las inscripciones, aunque se ignora su significado (2).

En cuanto á *Putifare* y *Putifar,* Hummelauer escribe acertadamente: « non est per se absona sententia Hieronymi..... Tamen nominum diversa scriptio suggerit diversos intelligi viros » : y á la escritura divina se agrega, como hemos indicado, la diversidad de profesión y de residencia; pues no parece ser Heliópolis la capital del reino en esa época. La ciudad de Heliópolis (On) era antiquísima, aunque no tanto como Tanis, pues no se la cita como á esta última para encarecer la antigüedad de Hebrón (Núm. 13, 7); y su templo de Ammon Tebeo, donde el padre de Asenat ejercía sus funciones sacerdotales, celebérrimo por su riqueza y su veneración. El texto consigna expresamente la edad de José al ser presentado á Faraón; de cuyo sincronismo se infieren las consecuencias que examinamos en los capp. 27 y 35.

Vv. 47-49. « *Y en los siete años de hartura la tierra fué convertida en manojos. Y recojió todo el mantenimiento de los siete años, que hubo en la tierra de Egipto, y puso el mantenimiento en las ciudades: el mantenimienio del campo de una ciudad, situado al rededor de ella, púso*(lo) *en medio de ella. Y acopió José grano como arena del mar en grande abundancia, hasta cesar de llevar*(se) *medida, porque no* (tenía) *número* ». El texto masorético lee תַּעַשׂ, pero debe leerse ó יעש « *José* hizo, convirtió la tierra en manojos »; ó תֵּעָשׂ « la tierra, esto es, sus productos fué hecha, convertida en manojos ». José hizo que todo el país se cubriese de grano recojido en manojos para ser depositado en los graneros del estado. Igualmente cumplió la segunda parte de la disposición consistente no en trasportar todo el grano á la capital, sino á las cabezas de nomo ó distrito reuniendo en cada una de ellas los manojos recojidos en los campos de su jurisdicción. No se ve si la frase « dejaba de llevarse cuenta » ó medida, es simplemente una hipérbole, ó si en efecto los empleados encargados de medir los granos al ser depositados en los

(1) Erman, p. 132.
(2) Gesenius-Buhl, p. 54.

graneros públicos, se fatigaban de medir y contar y dejaron de hacerlo: este último parece el sentido más adecuado al tenor del texto y no menos á la escrupulosidad con que en efecto se medía y numeraba en Egipto el grano al ingresar en los graneros. El *anotador del granero* y el encargado de *medir el grano* cumplían religiosamente su respectivo oficio tomando nota y midiendo el grano cosechado ([1]).

Vv. 50-52. « *Y fueron engendrados á José dos hijos antes que llegara el año del hambre; los cuales le parió Asenat hija de Putifáre, sacerdote de Heliópolis. Y José llamó el nombre del primogénito Manasés, porque Dios me hizo olvidar todo mi infortunio, y la casa de mi padre. Y el nombre del segundo llamó Efraín, porque Dios me hizo fructificar en la tierra de mi humillación* ». Conforme al gusto de la lengua hebrea, Moisés pasa del sentido directo al indirecto ó de cita, recitando literalmente y como puestas en su boca las palabras de José, sin emplear la fórmula de remisión « dijo » que debe suplirse. — Vv. 53-57. « *Y se acabaron los siete años de hartura que hubo en tierra de Egipto, y empezaron á venir siete años de hambre como había dicho José, y hubo hambre en todas las tierras; y en la tierra entera de Egipto había pan. Y tuvo hambre toda la tierra de Egipto, y clamó el pueblo á Faraón por pan; y dijo Faraón á todo Egipto: id á José, haced lo que os dijere. Y el hambre se extendió sobre toda la faz de la tierra; y abrió José todos los graneros que había entre ellos, y vendía á los egpicios; porque el hambre cobraba fuerza en tierra de Egipto. Y todas las regiones venían á Egipto ante José á comprar, porque el hambre había prevalecido en todas las tierras* ». El hambre que sucedió á los años de abundancia, fué general, extendiéndose también fuera de Egipto, aunque en este reino había pan, es decir, bastimentos; porque merced á la grande abundancia de los siete años precedentes no faltó desde luego el grano aun entre los particulares. En los demás países no debió ser tan grande la abundancia primera; y así, cuando sobrevino el ham-

([1]) Erman, *Aegypten*, p. 572-576; Vigoroux, *La Bible et les decouvertes modernes*, 2, 168.

bre se dejó sentir desde luego con mayor fuerza. Pero pasados esos principios el hambre se hixo extensivo á Egipto; de suerte que el sentido del v. 55 es: « mas también el país entero de Egipto llegó á sentir hambre ». Los egipcios pedían víveres á Faraón porque estaban acostumbrados á ver transportar de otros países al suyo artículos de consumo por los grandes recursos de que el estado disponía. Finalmente el v. 56 al mismo tiempo que refiere las providencias de José, hace notar que el hambre había llegado á su período agudo. El texto masorético omite alguna voz que expresan los alejandrinos y la Vulgata: *los graneros*. La corrección más sencilla del texto es: ויפתח יוסף את־כל אשר בו לחם « y abrió José todo aquello donde había pan », ó víveres, es decir todos los depósitos. Pero no solo de los términos de Egipto, sino también de fuera venían á comprar grano en Egipto, aunque *á José*, ó *ante José:* porque al parecer José había reservado á su persona misma la venta al extranjero. Por eso sus hermanos se ven precisados á llegarse á la capital misma: si no hubiera esa reservación, les habría bastado llegarse á la primera población fronteriza.

5. Los hermanos de José en Egipto, 42, 1-38

Dos son los viajes que los hijos de Jacob hacen á Egipto en busca de grano para hacer frente al hambre que se deja sentir pesadamente en Canaán; y en ambos los prueba José hasta que, juzgando han expiado ya bastante su delito y mostrado disposiciones más humanas que las de otros tiempos, se descubre á ellos invitándoles á trasladarse á Egipto con su anciano padre. El cap. 42 describe la primera escena de este cuadro incomparable. Abraza la sección dos miembros: 1-26: los hijos de Jacob ante José en Egipto: 27-38: los nueve hermanos de vuelta al seno de la familia.

A) Los hijos de Jacob ante José, 1-26

Vv. 1-4. « *Y vió Jacob que en Egipto había vituallas y dijo Jacob á sus hijos: ¿por qué os estais mirando? Y añadió: he aquí que he oído hay en Egipto bastimentos: bajad allí, y compradnos de allí y vivirémos y no morirémos. Y bajaron diez hermanos de José á comprar grano en Egipto. Pero á Benjamín hermano de José no envió Jacob con sus hermanos porque dijo: no le ocurra algún daño* ». *Vió*, es decir, como inmediatamente se expresa, *supo de oídas*. Ya ha advertido Moisés, á fin del cap. precedente que el hambre se hacía sentir también fuera de los límites de Egipto, y que de regiones extrañas iban á José á comprar grano: esta observación prepara la narración del cap. 42. A Benjamin quizá no le miraban sus hermanos ó algunos de ellos con entera cordialidad, y el recelo de Jacob era de parte de sus mismos hermanos, *De allí*; en lugar de משם los alejandrinos y S. Jerónimo leyeron מעט, pues trasladan los primeros μικρὰ βρώματα, y el segundo *necessaria*. — Vv. 5-9. « *Y llegaron los hijos de Israel á comprar entre los que venían; porque el hambre se había presentado en la tierra de Canaán. Y José era el Príncipe sobre toda la tierra de Egipto: él era el que hacía vender á todos los pueblos de la tierra. Y entraron los hermanos de José y se prosternaron á él rostros por tierra. Y vió José á sus hermanos y los reconoció: pero fué desconocido para ellos y habló con ellos palabras duras y les dijo: de dónde habeis venido? Y respondieron: de tierra de Canaán á comprar grano. Y había reconocido José á sus hermanos, y ellos no le habían reconocido, Y recordó José sus sueños que había soñado acerca de ellos y díjoles: vosotros sois espías, habeis venido á explorar lo indefenso del país* ». Entre las demás caravanas de diversos países que venían á comprar grano, presentáronse los hermanos de José y entrando en su presencia le hicieron la reverencia de costumbre consistente en postrarse pegando la frente con el polvo. También este rasgo se ve confirmado en los monumentos: en ellos aparecen caravanas de extranjeros que emigran á Egipto, y al presentarse al soberano ó á su primer ministro le tributan ese home-

naje [1]. La repetición de la advertencia sobre el reconocimiento de sus hermanos por José en el v. 3 no es indicio de duplicado; es sencillamente la expresión de un pensamiento oblícuo subordinado á este otro directo y principal: « y recordó José sus sueños »; haciendo este sentido: « al reconocer José á sus hermanos sin ser reconocido de ellos en el acto de prosternarse ante él, vinieron á la memoria de José los sueños que respecto de sus hermanos había tenido ». José abre su interrogatorio por la pregunta sobre la procedencia de la caravana, esperando la respuesta de los interrogados para dar dirección ulterior á su prueba. La contestación: « de Canaán », le da pie para simular sospecha, pues por esa parte tenía Egipto en aquella época enemigos peligrosos, como eran los mismos cananeos aliados de Asiria, ó los asirios que por Galaad y el centro de Palestina podían penetrar en el país. Además de la procedencia, mediaba otro motivo que unido al primero resultaba grave: los hijos de Jacob pedían además licencia para recorrer el país á fin de proveerse de otros artículos de comercio. Esta petición que aquí no se expresa, está significada en el v. 34 y justifica plenamente la expresión de sospecha por parte de José, de que los pretendidos compradores de trigo se proponen explorar los puntos indefensos.

Vv. 10. 11. *Y le respondieron: no, señor, porque vuestros siervos han venido á comprar grano. Todos nosotros, hijos de un solo varón, hemos sido hombres de paz; nosotros somos leales; no son tus siervos espías.* Al dar razón de su familia aquí como después con más detalles en el v. 13, no lo hacen espontáneamente, sino respondiendo á ulteriores preguntas de José acerca de aquel punto, como consta por 43, 6. 7, aunque omitidas aquí por el escritor que se ciñe á lo sustancial. José, como se dice en el lugar expresado, les preguntó si tenían padre, y si eran más hermanos, porque sospechaba no sin razón que podían haber cometido con Jacob y Benjamín cualquier atropello. Otras preguntas debió hacerles en armonía con su índole sanguinaria, pues responden haber sido constantemente hombres de paz; aunque esta

[1] Recuérdese lo dicho en la pag. 756.

cláusula puede ser satisfacción al cargo de espías. כנים propiamente es *rectos*; de proceder recto, en el asunto en cuestión. — Vv. 12. 13. « *Y les dijo: no; sino que habeis venido á explorar lo deficiente del país. Y respondieron: nosotros tus siervos éramos doce hermanos, hijos de un varón en la tierra de Canaán; y he aquí que el menor está al presente con nuestro padre; y el uno no existe* ». En el v. 10 no hablan de José y Benjamín; sin duda les urgió José y á estas nuevas preguntas satisfacen en el v. 13. — Vv. 14-17. « *Y José les dijo: es lo que os decía al afirmar que sois espías. Vais á ser comprobados con esto: ¡*(por) *vida de Faraón! que no habeis de salir de aquí, sino viniendo acá vuestro hermano el menor. Enviad uno de vosotros y torne á vuestro hermano; y vosotros seréis encadenados, y vuestras palabras serán exploradas si la verdad está con vosotros. Pero si no, ¡*(por) *vida de Faraón! que sois espías. Y encadenólos para la carcel por tres días* ». Como sobre el último hermano se expresaron con embarazo, limitándose á decir « no existe », ó « ha dejado de existir », sin explicar satisfactoriamente su paradero, dieron margen á José para insistir en sus investigaciones y sospechas aparentes, que en realidad ocultaban otros recelos más positivos: asegurarse de si efectivamente vivía ó no Benjamín, y estaba con su padre. — Vv. 18.-20. « *Pero el día tercero díjoles José: haced esto y viviréis: yo temo á Dios; si vosotros sois leales, uno de vuestros hermanos sea aherrojado en vuestra prisión, y vosotros marchad, llevad el grano necesario para vuestras casas, y me traeréis á vuestro hermano menor y vuestras palabras serán confirmadas y no moriréis: é hiciéronlo así* » Sin duda José previó el golpe terrible que iba á descargar sobre el anciano Jacob si retenía á nueve de sus hijos y solo enviaba á uno y con el encargo de volver acompañado de Benjamín: por eso, ó tal vez por rogárselo ellos, propúsoles otro medio más llevadero; uno de ellos quedaría en rehenes y los demas volverían llevando el grano, aunque con la condición indispensable de traer á Benjamin. José les hace la declaración de no ser idólatra, sino « temeroso ó adorador del Dios verdadero »; y por lo mismo religioso, para que no interpreten la fórmula: « por vida de Faraón » como juramento gentílico, sino como ex-

presión de su fidelidad al rey: además, compasivo y humano, viniendo en remitir á los nueve con los bastimentos. — Vv. 21-23. « *Y decían el uno á su hermano: ciertamente fuimos criminales para con nuestro hermano cuya angustia de muerte veíamos cuando nos pedía compasión y no le escuchamos! por eso ha venido á nosotros esta apretura. Y respondióles Rubén diciendo: por ventura no os hablaba yo diciendo: no pequeis en el mancebo y no me escuchasteis? y seguramente he aquí que es requerida su sangre! Y ellos no sabían que José les comprendía porque había entre ellos intérprete* ». El empleo de intérprete en los interrogatorios les persuadía que José ignoraba su lengua; pero terminado el interrogatorio, habíase ausentado el intérprete. Lo que hace pensar á los hijos de Jacob en la vindicta divina no es simplemente el apuro en que se encuentran: los hermanos de José nada tenían de aprensivos ni de timoratos para que su mente evocara el recuerdo y el temor de la Providencia sobre un crimen cometido hacía veinte años: era que José había insistido en el paradero de aquel hermano de quien no le daban razón satisfactoria. En el diálogo que entablan los hermanos entre sí aparecen dos detalles que no se expresan en el cap. 37: las súplicas de José cuando le desnudaron la túnica y le sumergieron en la cisterna; y la mediación de Rubén: sin duda estas palabras las dijo Rubén antes de proponer el expediente de encerrar al mancebo en la cisterna, recurso á que apeló viendo que no podía lograr la libertad de su hermano. — V. 24. « *Y retiróse de junto á ellos y lloró; y volvió á ellos y hablóles; y tomó de su compañía á Simeón y ante sus ojos le hizo encadenar* ». No era extraño que José se sintiera commovido ante tales recuerdos: su llanto en la cisterna, la crueldad de los hijos de Bala, la intervención de Rubén y Judas evocaban en su interior un tropel de afectos encontrados á cuyo impulso no pudo resistir. La razón de fijarse en Simeón pudo ser que del diálogo resultaba el más culpable.

Vv. 25. 26. « *Y mandó José, y llenaron de grano sus recipientes; y que les restituyesen su dinero á cada uno en su saco y les diesen provisión para el camino: y así obró para con ellos. Y tomaron su bastimento sobre sus asnos y partie-*

ron de allí ». He aquí otro ejemplo de la construcción que observamos en 41, 43 de varios verbos regidos de un determinante, unos en modo finito y los últimos en infinitivo. « Mandó y llenaron », es decir, « mandó que llenasen ». En medio de la severidad que José emplea con sus hermanos, y del caracter político que ostensiblemente da á su interrogatorio y medidas consiguientes, constantemente sin embargo persigue un fin doméstico, el de tener en su presencia á Benjamín.

B) **La sorpresa, 27-38**

Vv. 27. 28. « *Y abrió el uno su saco para dar pienso a su asno en la posada y vió su dinero, y he aquí que estaba en la boca de su talega. Y dijo á sus hermanos: mi dinero ha sido restituido y por cierto hélo en mi talega: y el corazón de ellos se desvaneció y temblaron cada uno ante su hermano diciendo: qué es esto que Dios nos ha hecho?* » Aunque el texto no dice en términos expresos que todos hallaron ya en la posada el dinero á la boca de sus sacos, parece darlo á entender con bastante claridad; de todos modos, lo dicen explícitamente los hijos de Jacob á José en 43, 21: y sin embargo el v. 35 no expresa el hallazgo del dinero en los sacos hasta la llegada á su propia casa y en presencia de Jacob. La solución se verá en el v. 35. « Su corazón se desvaneció »: el original es: *se salió*; es decir, se enagenó, perdió el tino por el contraste entre el rigor y la generosidad del Virey. — Vv. 29. 34. « *Y llegaron á Jacob su padre, á la tierra de Canaán é indicáronle cuanto les había ocurrido diciendo: el hombre señor de la tierra habló con nosotros palabras duras y nos tuvo por exploradores de la tierra. Y le dijimos: nosotros somos leales, no somos espías. Éramos doce hermanos, hijos de nuestro padre: el uno no existe, y el menor está al presente con nuestro padre en tierra de Canaán. Y díjonos el hombre, señor de la tierra: en esto conoceré que sois leales; haced comparecer ante mí á vuestro hermano único, y llevad lo necesario para vuestras casas y marcháos. Y traedme á vuestro hermano menor, y conoceré que no sois espías, que sois leales. Os entregaré*

á vuestro hermano, y recorreréis comerciando el país ». No hacen mención expresa de la detención de Simeón, porque era patente y Jacob la echó de ver desde luego al observar que faltaba. La última cláusula da á entender como lo advertimos en el v. 9, que los hermanos de José, además de comprar grano, proponíanse recorrer el Egipto para proporcionarse otros artículos de comercio: quizá telas, alhajas, objetos de arte ó de lujo en que tanto abundaba entonces el imperio de los Faraones. — Vv. 35-38. « *Y aconteció que cuando vaciaron sus sacos, he aquí que en cada uno estaba el atado de su dinero en su saco; y vieron los atados de sus dineros, ellos y su padre, y temieron. Y díjoles Jacob su padre: me habeis dejado sin hijos; José no existe, y me vais á quitar á Benjamín: todas estas cosas han venido sobre mí. Y habló Rubén á su padre diciendo: quita la vida á dos hijos míos si no te lo devolviere: entrégalo en mi mano y yo te lo restituiré. Y respondió: no bajará mi hijo con vosotros, porque su hermano murió y ha quedado él solo; y le va á ocurrir algun daño en el camino por donde vais á marchar, y vais á hacer bajar mis canas con tristeza al abismo* ». La manera de referir el suceso, la vista de los atados ó bolsas del dinero que aparece como primera é inopinada, el temor que al verlas asalta no menos á los hijos que al padre, todo conspira á persuadir al lector de que hasta este momento no habían echado de ver los hijos de Jacob la presencia del dinero en todos los sacos; y sin embargo, la escena de la posada (v. 27), y sobre todo 43, 21 manifiestan que ya en la posada habían echado de ver todos la devolución del dinero: ¿cómo conciliar tales antilogias?

La crítica racionalista declara con Dillmann (p. 422) que estamos en presencia de uno entre tantos ejemplos de narraciones duplicadas. Menocchi supone que los hijos aquí disimulan lo acaecido en la posada (1): Calmet advierte que el v. 27 habla solo de *uno*, el 35 de *todos* los hermanos (2); lo mismo repite en sustancia Hoberg (3); y en cuanto al *espanto*, lo explica en el v. 35 por un *aumento* del mismo debido al número de bolsas devueltas. Hummelauer hace notar que el hebreo en el v. 35 no dice

(1) MENOCHIUS in h. l.
(2) CALMET, *Comment.* in h. l.
(3) P. 396.

hubiesen *hallado*, sino solo *visto* el dinero: el hallazgo había sido en la posada; en casa *ven de nuevo* lo mismo, pero no *hallan*, es decir, no *descubren* el caso por vez primera. Pero queda en pie la dificultad; porque el v. 21 del cap. 43 dice expresamente que la presencia del dinero en *los sacos*, no en uno solo, fué advertida en la posada: y por lo que hace á la distinción entre *ver* y *hallar*, es demasiado sutil y agena al sentido del texto que los toma indudablemente por sinónimos. La solución que mejor combina los datos parece ser que en la posada solo uno abrió su saco para dar pienso á las bestias, pues ni había para qué abrirlos todos por ese motivo, y en cuanto á un examen de exploración por los sacos restantes, no pudieron hacerlo, porque para aliviar cuanto antes el hambre de la numerosa familia de Jacob, enviaron por delante el cargamento con algunos conductores, quedándose los restantes más atrás con las provisiones precisas y un solo saco. Al llegar á casa notan en todos lo que en la posada habían advertido en uno por no tener más á mano. El asombro en ambos casos, pero mayor en el segundo, nada ofrece que no sea muy natural. Por lo que hace al último pasaje 43, 21 debe advertirse que los hermanos hablan después de ocurridos ambos casos tan análogos y complemento el uno del otro; toda vez que el descubrimiento incoado en la posada se contínúa y termina en la casa paterna. No es, pues, extraño, sino sumamente natural y obvio que miren la doble escena como única, y que bajo esa unidad de impresión, no precisen con exactitud las circunstancias, pues solo se trataba entonces del conjunto del suceso. Esa inexactitud es tanto más explicable cuanto en aquel razonamiento al mayordomo de José, hablan sobrecogidos de temor y con razones entrecortadas.

6. Segundo viaje de los hijos de Jacob á Egipto con Benjamín, 43, 1=44, 34

Aunque Jacob se opuso resueltamente en un principio á desprenderse de Benjamín, como consumidas las provisiones del primer viaje siguiese el hambre haciendo sentir sus rigores, y se negaran sus hijos á volver ante José sin su hermano menor, fuéle preciso al padre ceder á la necesidad y accedió á la partida. Llevando, pues, consigo á su hermano, dinero doblado para la solución del precio de ambas partidas de grano, y con algunos regalos para el severo Virey, partieron á Egipto segunda vez los hijos de Jacob. Dos miembros abraza la sección: el viaje de los hermanos y el recibimiento de José 43, 1-34; y la última prueba á que los somete 44, 1-34.

A) **El viaje y la recepción, 43, 1-34**

Vv. 1-5. « *Y el hambre era pesado en la tierra. Y aconteció que como acabaron de consumir la provisión que habían hecho venir de Egipto, díjoles su padre: volved, compradnos un poco de grano. Y hablóle Judás diciendo: el hombre nos conjuró con toda seriedad diciendo: no veréis mi semblante no estando con vosotros vuestro hermano. Si te decides á enviar á nuestro hermano con nosotros, bajarémos y te comprarémos mantenimiento. Pero si no le envías, no bajarémos, porque el hombre nos dijo: no veréis mi semblante sin vuestro hermano con vosotros* ». Jacob vuelve á proponerles un nuevo viaje. Los hijos sin embargo se niegan á ir sin Benjamín; y como Rubén nada había conseguido, Simeón estaba ausente y Leví indudablemente no osó prometerse recabar lo que no había recabado el mayor, tomó Judas la iniciativa y expuso resueltamente á su padre la imposibilidad de partir sin la compañía del hermano menor. Como en 42, 20. 34 que es donde José hace á sus hermanos la protestación á que Judas se refiere aquí y después en su razonamiento del cap. 44 (v. 23), no se dice en términos expresos: « si no traeis á nuestro hermano, *no veréis mi cara* », sino; « quedaréis convencidos de traidores y no permitiré recorrais el Egipto »; Dillmann infiere la obligada pluralidad de fuentes ([1]). Pero en la licencia para recorrer el país iba envuelta como condición previa la presencia ante José; pues de él dependía aquella licencia, según lo hicimos notar en el v. 9. Por lo demás, tampoco es extraño que José hubiera dicho ambas cosas, aunque Moisés omitió allí lo de la presentación por ir incluido en la obtención de la licencia. — Vv. 6-7. « *Y dijo Israel: ¿por qué me habeis hecho el mal de haber indicado al hombre si teníais todavía un hermano? Y respondieron: preguntó por orden el hombre sobre nosotros y sobre nuestra familia diciendo: ¿por ventura vive todavía vuestro padre? ¿teneis algun hermano? y le hicimos declaraciones al tenor de esas palabras: ¿por ventura íbamos á conocer que había de decir: haced bajar á vues-*

([1]) P. 423.

tro hermano? ». La versión de S. Jerónimo interpreta fidelísimamente el pensamiento encerrado en el hebraismo שאול שאל al trasladar: « preguntó *por orden:* » *preguntó preguntando* es lo mismo que preguntó yendo preguntando, esto es, una cosa tras otra por orden. Detalles como el de la respuesta que dan aquí á Jacob sus hijos, el del v. 34 en el cap. 42 etc. esclarecen en alto grado el método de narración de Moisés manifestando que muchas veces en los diálogos omite preguntas haciéndolas sobreentender en las respuestas; de cuya propiedad se infiere no haber derecho á concluir de tales omisiones la existencia de narraciones duplicadas. — Vv 8-10. « *Y dijo Judas á Israel su padre: deja al mancebo conmigo; y nos levantarémos para marchar y vivirémos y no morirémos nosotros y tú y nuestros pequeñuelos. Yo seré su fiador: de mi mano lo requerirás: si no le hago venir á tí, y no lo pusiere á tu presencia, seré prevaricador ante tí por siempre. Porque si no nos hubiéramos retardado de seguro que al presente hubiéramos ya vuelto segunda vez* ». Tenaz era la oposición de Jacob á desprenderse de Benjamín, y tal vez cruzaron por su mente pensamientos siniestros sobre las causas de la ausencia de Simeón; pero Judas no desmayó como Rubén: insiste con energía ante su padre y para moverle á ceder, hace por su parte toda clase de ofrecimientos y protestas.

Vv. 11-14. « *Y díjoles Israel su padre: si así es en tal coyuntura, haced esto: tomad de los productos de la tierra en vuestras alforjas, y bajad dones al hombre: un poco de bálsamo, y un poco de miel, polvos aromáticos y lédano, higos y nueces de almendro. Y llevad en vuestra mano precio doblado, y restituíd en vuestra mano el precio devuelto en la boca de vuestros sacos, por si fué error. Y tomad á vuestro hermano y levantáos, volved al hombre. Y Dios omnipotente os conceda piedades ante el hombre, y haga os suelten al otro hermano vuestro, y á Benjamín: y yo quedaré sin hijos; como ya lo estoy* ». Jacob entrega á Benjamín doblegándose resignado á la necesidad: « si así es aquí » [1]; es decir, si en tal situación ó coyuntura de circunstancias no puede ser de otro

[1] Cfr. 1 Cor. 4, 2.

modo, ni es posible deje de ir Benjamín, vengo en ello ». De los productos de la tierra: זמרה puede significar ó *podadura*, es decir, lo que se poda ó corta: frutos, productos; ó *gloria, alabanza,* aquello de que la tierra es celebrada; los productos más escogidos. La *miel* no es precisamente el artículo de ese nombre: es una preparación artificial, confeccion de racimos con miel, de la que se hacía copiosa exportación á Egipto ([1]). Los demás frutos son productos naturales, pero selectos. Jacob dispone además que sus hijos lleven doble precio por si la colocación del dinero en los sacos hubiera sido una inadvertencia ó error.

Vv. 15-17. « *Y tomaron los hombres aquellos dones y cojieron dinero doblado en su mano y á Benjamín, y levantáronse para bajar á Egipto, y presentáronse ante José. Y vió José con ellos á Benjamín, y dijo al que estaba al frente de su casa: lleva á estos hombres á casa, y mata víctimas y prepara porque los hombres comerán conmigo al mediodía. Y el hombre hizo como José había dicho, y el hombre condujo á los varones á casa de José* ». José vió por fin en frente de si á su hermano Benjamín; y sin hablar á los recién llegados los hizo conducir á su casa para darles un banquete. El mayordomo tenía á su cargo en las casas principales egipcias todo lo perteneciente á la sustentación ó mesa: desde el degüello de reses y aves hasta su condimiento y presentación en lo mesa, con el personal correspondiente á esos servicios: por eso José encarga á su mayordomo que « mate y prepare », es decir, ordene matar y preparar. Por lo que toca á las viandas, consumíase en Egipto entre la gente noble y principal, aunque no entre los pobres, gran cantidad de carnes tanto de reses y venados como de volatería, y los monumentos abundan en descripciones y pinturas de escenas pertenecientes al arte culinario, que estaba muy adelantado, existiendo gran variedad de guisos y con-

([1]) Era la confección llamada por los árabes *dibs* (דבש en hebreo) todavía en uso entre los egipcios. (Delitzsch, *Comm. üb. die Gen.* p. 476: Leipzig 1872) fabrícase en Hebron y sus cercanías.

dimentos. La presentación de los hermanos á José debió ser de mañana; pues el banquete ha de ser á mediodía, y está todavía por preparar.

José hace conducir á su hermanos á su casa. Monumentos pertenecientes á la 18ª dinastía nos han conservado descripciones y pinturas de una casa principal egipcia en esa época, y no sería grande la diferencia en la época de José, el cual, como veremos, es contemporáneo de los Hycsos. Constaba la casa en primer lugar de un espacioso atrio con un departamento para guardas, porteros y servidumbre inferior: seguíase, ya en el interior de la casa, su pieza principal, el comedor; detrás de él otro atrio más pequeño; á su derecha los dormitorios de los señores, á la izquierda cocina y despensa. Los departamentos más apartados se reservaban para habitación de las mujeres y para jardines ([1]). Los hermanos de José fueron pues recibidos por éste en el atrio de entrada; donde ó no les habló, ó solo se cambiaron saludos brevísimos; de allí los hizo conducir por su mayordomo al interior, al comedor ó piezas anexas, hasta la recepción solemne ([2]).

Vv. 18-22. « *Y temieron los hombres por haber sido conducidos a casa de José y dijeron: por causa del precio que volvió en nuestros sacos la primera vez, hemos sido introducidos; para que se vuelva contra nosotros y caiga sobre nosotros; y para cojernos por esclavos, á nosotros y á nuestros*

([1]) Vigouroux, *Bibl. et decouv.* 2, 141. Bruggsch, *Abriss der Entzifferungen und Forschungen,* Leipzig 1897 p. 196 sigg. hace una descripción detallada de una gran casa egipcia, sobre todo del palacio real y sus dependencias, de la cual puede inferirse por analogía lo que sería el palacio de un Virey, supuesta la altísima importancia y los honores que á este personaje se tributaban según hemos visto. Desde la cocina y departamentos análogos hasta los salones destinados á ejercicios de música, danza y gimnasia « exigían un pequeño ejército de servidores y empleados, cuyas incumbencias y títulos se registran cuidadosamente consignados en las inscripciones. Escribas y revisores con sus prefectos cuidaban del minucioso apuntamiento en un oportuno registro; y para la instrucción de los niños había designados escribas instruídos (profesores domésticos), así como ministros sacerdotales para el culto y los sacrificios en la Capilla. Hasta para los esparcimientos de puro recreo hallábanse en el palacio representantes fijos ». Los títulos, dignidades, empleos honoríficos con sus nombres propios y determinados pasaban de dos mil.

([2]) Erman pp. 255 y 256 presenta dos planos de casas nobles segun esa distribución: en la p. 257 el dibujo del edificio.

asnos. Y acercáronse al hombre que estaba al frente de la casa de José y le hablaron á la puerta de la casa: Y le dijeron: ¡en mí, señor mio! bajamos la primera vez á comprar grano; Y acaeció que cuando entramos á la posada y abrimos nuestros sacos, he aquí que el precio de cada uno estaba en la boca de su saco, el dinero nuestro en su cantidad propia, y le hemos vuelto en nuestra mano. Además hemos bajado otro precio en nuestra mano para comprar mantenimiento: no sabemos quién puso nuestro dinero en nuestros sacos». Nada más natural que el temor de los hermanos al verse conducidos al interior de la casa del severo Virey después de las escenas anteriores, por más que habían cumplido fielmente la condición exigida por él de traer consigo á su hermano menor. Para justificarse del lance extraño del hallazgo de las bolsas hacen notar al mayordomo que han traído duplicado el precio de los bastimentos. Con respecto á la circunstancia de colocar la escena del hallazgo en la posada y no en casa, cuando en realidad tuvo lugar en esta última, basta lo dicho sobre el v. 35 del cap. 42. La discordancia aparente, pues, entre 42, 20. 35 y 43, 21 lejos de ser una prueba de interpolación ó zurcido de documentos diversos, es por el contrario una confirmación de la unidad del relato. — Vv. 23-24. «*Y respondió: paz á vosotros, no temais: vuestro Dios y el Dios de vuestro padre os puso el caudal en vuestros sacos: vuestro dinero ha llegado á mí; y les sacó á Simeón. Y el hombre introdujo á los varones á la casa de José; y puso agua para que lavasen sus piés y dió pienso á sus jumentos*». El buen mayordomo los sosegó diciéndoles: estad tranquilos; no hay nada de lo que temeis. Como habían cumplido religiosamente el compromiso, Simeón fué puesto en libertad y restituido á sus hermanos. A continuación anuncióles que todos iban á comer allí aquel día: y así trájoles agua para asear sus personas, costumbre general en Oriente, y recibida también en Egipto, como lo manifiestan los monumentos; é hizo atender á sus bestias. — Vv. 25. 26. «*Y prepararon los presentes para cuando llegase José al medio día, porque oyeron que allí habían de comer. Y llegó José á casa y presentáronle allí dentro los dones que tenían en sus*

manos y se prosternaron ante él á tierra ». La escena debió consumarse postrándose en tierra los oferentes y elevando luego sus cabezas y extendiendo sus manos con los presentes hacía José. La actitud corresponde exactamente á la que aparece en la pintura mural conservada hoy en el Museo británico y que representa á la tribu de los *Rutenu* ofreciendo presentes á un soberano de la dinastía 18ª [1]. La expresión הביתה la trasladamos por *allí dentro:* Hoberg la elimina del texto [2].

Vv. 27 30. « *Y preguntóles por la salud diciendo: ¿está bueno vuestro padre, el anciano que me dijisteis? ¿vive todavía? Y respondieron: tiene salud vuestro siervo, nuestro padre; vive todavía; y se inclinaron para adorarle. Y alzó sus ojos y vió á Benjamín su hermano, hijo de su madre y dijo: ¿es este vuestro hermano el menor de quién me hablasteis? Y añadió: ¡Dios te sea propicio, hijo mio! Y apresuróse José porque sus entrañas se enardecieron ante su hermano y pugnaba por llorar; y entróse á un aposento y lloró allí* ». שׁלום, paz, salud; los hebreos empleaban la voz en las fórmulas de saludo. También pertenecía al complemento de las mismas la genuflexión ó postración de parte de los plebeyos para con personajes de alta jerarquía, como nosotros damos gracias por el saludo. Al ver José á Benjamín sintió arder (כמר = quemar), enardecerse sus entrañas por la vehemente simpatía hacía su único hermano uterino, y las lágrimas se agolparon á sus ojos. — Vv. 31. 32. » *Y lavó su cara y salió y se hizo fuerza y dijo: poned la comida. Y dispusieron para él á parte; y para ellos á parte, y para los egipcios que comían con él, á parte; porque los egipcios no pueden comer alimento con los hebreos porque esto es abominación para los egipcios* ». No creyó oportuno descubrirse todavía á sus hermanos; y así, una vez que dió desahogo al primer impulso de la naturaleza, volvió á tomar su actitud habitual aunque haciéndose violencia. Inmediatamente da principio el festin cuya descripción empieza por la colocación de los convidados. En ningún acto guardaban

(1) Vigouroux, p. 144-146.
(2) P. 405.

tal vez con más rigor los egipcios las prescripciones de la etiqueta. El director del banquete hizo la distribución en tres órdenes: José, los egipcios sus ministros, y sus hermanos: José es colocado en una mesa y asiento único por razón de su categoría: la separación entre egipcios y hebreos obedecía á razones rituales ó de orgullo nacional.

Además de la distinción de clases ó categorías, los egipcios primitivos llevaban más adelante la separación en los convites; cada convidado tenía su mesa propia: así son represesentados los banquetes egipcios en las pinturas existentes en el Museo británico. Sin embargo más adelante se introdujeron las mesas grandes. No sabemos si en el convite de José se siguió en este punto la costumbre primera ó la segunda, porque el texto no habla sino de la separación por categorías. Con respecto á las viandas, consistían en carne fresca de buey, cabra, carnero, aves y peces, sin contar la repostería y frutas [1]. De la carne, ya hemos oído á José dar órdenes á su mayordomo para matar, indudablemente reses, aves etc. Claro es que dentro de esa generalidad cabían diferencias, según la calidad de los convites y de los convidados.

V. 33. 34. « *Y sentáronse ante él el primogénito conforme á su primogenitura, y el menor según su menor edad: y admirábanse los hombres cada uno ante su vecino. Y tomaba de delante de sí las porciones para ellos: y la porción de Benjamín superaba cinco tantos á las porciones de todos ellos: y bebieron y se embriagaron con él* ». Admirábanse y se contemplaban asombrados de verse á la mesa del Virey, de la regularidad en la colocación, de la variedad de viandas. José era quién hacía los platos: el sirviente le ponía delante los manjares, y José dividia las porciones enviándolas desde su sitial á los convidados. El texto dice que los asistentes estaban *sentados:* sin embargo los asientos eran muy bajos; pues las mesas en las pinturas antes mencionadas apenas tienen medio pié de altura [2]. Llama la atención, dados nuestros usos, la manera singular con que José distingue á Benjamín, dándole porciones cinco veces mayores; pero en los pueblos antiguos estaba muy extendido este modo de distinción. Entre los espartanos el rey recibía porción doble; entre los cretenses al Arconte se

(1) Véase Erman, pp. 265-271.
(2) Erman, p. 270.

daba el cuádruplo. No era precisamente porque el agraciado hubiera de consumir el plato entero: era un honor; pero ó podía disponer del exceso en favor de personas que se ocupaban por allí cerca en diversos ministerios; ó tomaba lo que le parecía bien, devolviendo lo demás al sirviente.

B) La última prueba, 44, 1-34

Vv. 1-3. « *Y mandó al que estaba al frente de su casa diciendo: llena de grano los sacos de los hombres cuanto pueden cojer; y pon el precio de cada uno en la boca de su saco. Y mi copa, la copa de plata pondrás en la boca del saco del menor con el precio de su grano; é hizo según la palabra de José que había dicho. Amaneció la aurora y fueron despedidos tos hombres, ellos y sus asnos* ». ¿Cómo después de tan repetidas experiencias en que halló á sus hermanos leales, y después de las fuertes conmociones que ya había experimentado sobre todo al ver á Benjamín, no se descubre ya José, y los sujeta todavía á una nueva prueba y tan dura? Quería asegurarse de si el amor que tenían á su hermano era sincero, y podía tener motivos para no acabar de convencerse en indicios que descubrió ó creyó descubrir en la actitud presente de alguno. Moisés no refiere todo cuanto pasó en aquellas entrevistas, ni nos da cuenta de todas las impresiones que en ellas recibió José. — Vv. 4-6. « *Ellos habían salido de la ciudad. no se habían alejado, cuando José dijo al que estaba al frente de su casa: levántate, ve en seguimiento tras de los hombres y los alcanzarás y les dirás: ¿por qué habeis retribuido mal por bien? ¿por ventura no es esa dónde suele beber mi señor, y con la que suele adivinar? ¡habeis obrado mal en lo que habeis hecho! Y los alcanzó y hablóles estas palabras* ». El texto hebreo ofrece alguna dificultad, pues el v. 5 habla de la copa hurtada como de objeto ya mencionado, siendo así que nada se dice de ella en las palabras precedentes. Los alejandrinos añaden al v. 4 este miembro: ἵνα τὶ ἐκλέψατέ μου τὸ κόνδυ τὸ ἀργυροῦν; cur furati estis meum scyphum argenteum? supuestas las cuales el v. 5 no ofrece dificultad. De aquí in-

fiere Houbigant ser más clara que el sol la mutilación del texto masorético, cuyo tenor restituye así: גבעי את גביע כסף ולמה גנבתם ([1]). S. Jerónimo no parece haber leído en su códice el miembro añadido por los alejandrinos al menos tal cual se lee en los ejemplares que se nos han trasmitido: sin embargo, su versión manifiesta que el v. 4 ó el principio del v. 5 nombraba expresamente en una ú otra forma la copa pues traslada: V. 5: « *Scyphus quem furati estis*, ipse est in quo bibit dominus meus » Tal vez refundió en uno ambos textos suprimiendo la forma interrogativa. La locución: ¿no es *esa*... también podría explicarse como fórmula elíptica dictada por la situación histórica: el ministro de José al increpar con ira á los fugitivos en esa forma omitiría el sustantivo *la copa* por suponer bien presente el objeto en la conciencia del malhechor. Pero llama la atención el empleo de la copa por parte de José en sus augurios. Cierto que entre los egipcios estaba muy extendida la *hidromancia*, la cual entre otros procedimientos solía seguir el de echar agua en un vaso ó copa, depositar en el fondo del líquido pequeños fragmentos de metales varios, y por las figuras que al caer formaban, conjeturar el porvenir ([2]). Pero ¿podía José emplear semejantes procedimientos? La respuesta que Dillmann propone diciendo que esa cláusula es adición del mayordomo á las instrucciones de José no satisface: porque el texto pone la cláusula en boca del mismo José. Lo más probable es que como José, aunque había manifestado « temer á Dios », no había añadido declaraciones más explícitas, y por consiguiente, pasaba entre los hijos de Jacob por egipcio, simula una práctica de la que no hacía uso; pues tanto á los dos presos como á Faraón cuando les interpreta sus sueños, empieza por declarar en términos expresos que « á Dios pertenece interpretar los sueños », y descubrir los secretos. Esa simulación por breve tiempo no era un pecado. — Vv. 7-9. « *Y le respondieron: ¿por qué mi señor ha de hablar palabras como esas? lejos de tus sier-*

([1]) *Notae criticae in universos N. T. libros* t. 1, p. 56.

([2]) Esta forma especial de la hidromancia recibía el nombre de κυλικομαντεία.

vos obrar como tal cosa: he aquí que te hemos vuelto á traer de la tierra de Canaán el precio que hallamos en la boca de nuestros sacos; ¿y cómo vamos á hurtar oro ni plata de la casa de tu señor? ¡Aquel de tus siervos en cuyo poder fuese hallada, muera! ¡y además nosotros seamos hechos siervos de mi señor! » Gran sorpresa causó en los viajeros la acusación del mayordomo; y con gran vehemencia le prueban no ser malhechores con un argumento manifiesto: el hecho, de que él era testigo, de la devolución del precio primero. Inmediatamente se ofrecen también á un castigo terrible si el cargo resulta verdadero.

Vv. 10-12. « *Y respondió: así sea ello también ahora según vuestras palabras; aquel en cuyo poder sea hallada, será mi siervo, y vosotros seréis inocentes. Y se apresuraron á bajar cada uno su saco á tierra y abrió cada uno su talega. É hizo la pesquisa: empezó por el mayor y terminó por el menor, y la copa fué hallada en el saco de Benjamín* ». La copa no debía estar colocada en la boca misma del saco, pues hubiera aparecido luego que cada uno soltó el suyo; sino bien adentro, de suerte que fué necesario un registro cuidadoso. — Vv. 13-15. « *Y rasgaron sus vestidos y cargó cada uno sobre su asno y volvieron á la ciudad. Y entró Judas y sus hermanos á casa de José, y él estaba todavía allí; y cayeron ante él en tierra. Y José les dijo: ¿qué acción es la que habeis hecho? ¿por ventura no sabíais que un hombre como yo seguramente* (lo) *había de adivinar?* » Cargó cada uno el saco que había bajado para el registro. Judas es nombrado expresamente y sólo, porque desde 43, 3 por las razones que allí expusimos, Judas llevaba la voz como fiador de Benjamín. El segundo miembro del v. 15 lo traslada así la Vulgata: « ¿ignorais que no hay hombre como yo en la ciencia de los augurios? » Pero la lectura original es la propuesta en nuestra versión, y su sentido este: ¿podíais desconocer que un hombre como yo que debe su puesto precisamente á su pericia en la ciencia de los augurios, no podía dejar de adivinar vuestro crimen y la persona del culpable? No expresa José cuál es el procedimiento de que se sirve para alcanzar y comunicar noticias sobre el porvenir. S. Jerónimo sin embargo se guió por el v. 6. —

Vv. 16. 17. « *Y respondió Judas: ¿qué dirémos á mi señor, que hablarémos, ó cómo nos vamos á justificar? Dios ha descubierto el delito de tus siervos: henos aquí esclavos de mi señor, tanto nosotros como aquel en cuyo poder ha sido hallada la copa. Y respondió: lejos de mí acción semejante: el hombre en cuyo poder fué hallada la copa, ese será mi esclavo; pero vosotros subid en paz á vuestro padre* ». Judas tiene por cierto en su interior que en realidad no hay culpa, sino que son él y sus hermanos víctimas de una artera vejación; pero como se habían ofrecido tan resueltamente á las consecuencias del registro, y de este había resultado la culpabilidad ostensible de Benjamin, reconoce, sobrecogido por la sorpresa, que en el fuero exterior nada puede oponer en defensa propia, y que se atiene á lo convenido con el mayordomo. Pero José que solo quería hacer experiencia de sus disposiciones para con Benjamin, se contenta con retener á este en su poder con el fin de poner en evidencia á Judas con respecto á su hermano menor. Ahora va á verse si dejan sin sentimiento á Benjamín en la esclavitud.

Vv. 18-23. « *Y acercóse á él Judas diciendo: ¡en mí, señor mio! hablará vuestro siervo una palabra en los oídos de mi señor; y no se enoje tu semblante con tu siervo, porque tu eres como Faraón. Mi señor preguntó á sus siervos diciendo: ¿teneis padre ó hermano? Y dijimos á mi señor: tenemos un padre anciano, y un mancebo menor, nacido en su ancianidad; y el hermano de éste murió y quedó él solo de su madre, y su padre le ama. Y dijiste á tus siervos: hacedle bajar á mí y pondré mis ojos sobre él. Y respondimos á mi señor: no puede el mancebo dejar á su padre, porque si dejare á su padre,* (éste) *morirá. Y dijiste á tus siervos: si no bajare vuestro hermano el menor con vosotros, no volveréis á ver mi semblante* ». — Ante la actitud resuelta de José exigiendo la retención de Benjamín, Judas creyó llegado el caso de cumplir la promesa hecha á su padre: no le es posible presentarse á éste sin Benjamín, ni consentir que se presenten sin él sus hermanos; y así se ofrece á quedarse como esclavo de José en lugar de Benjamín. Esta es la suma del discurso de Judas; pero antes de llegar á formular su ofrecimiento, propónese persuadir á José de que un deber ur-

gente de humanidad le obliga á aceptarlo: si Benjamin no vuelve á Jacob, éste seguramente muere, y el responsable es él, el Virey. Los motivos que Judas propone para hacer ver á José esa verdad se reducen á la exposición sencilla de la historia, pero haciendo resaltar constantemente y con no menos claridad que destreza, cómo si Benjamin está en su presencia, la causa no es otra que la tenacidad de José en su exigencia de ver al mancebo, y la fidelidad de los hermanos en cumplirle ese deseo, á pesar de la resistencia de su padre.

El discurso es modelo de oratoria sincera y sencilla; pero que sabe explotar habilmente los recursos de la verdad. Además el discurso de Judas tiene otras utilidades: ilustra grandemente la historia de los capítulos 42 y 43 haciendo ver que toda ella gira sobre este punto: José quiere á todo trance ver con sus mismos ojos á Benjamín; todo lo demás está subordinado á ese pensamiento. Está circunstancia nos hace palpar lo arraigado que estaba en el ánimo de José el temor sobre las disposiciones de sus hermanos para con Benjamín, y nos explica la insistencia y rigor con que las prueba; también observamos que en la serie de su exposición, Judas emite algunos conceptos, como pertenecientes á la historia que recapitula, y de los cuales sin embargo nada se dice en los miembros precedentes de aquella. Tales son el que Judas repite tantas veces, de haberles conminado José con no permitirles ver su cara, si no le presentan á Benjamín; igualmente la respuesta que le dan los viajeros de no ser posible acceder á sus deseos, por la oposición que han de encontrar en su padre; el ofrecimiento que hace José de proteger á Benjamín: « pondré mis ojos sobre él » (v. 21) y otros varios. Esta observación confirma una vez más lo que hicimos notar anteriormente sobre el estilo históríco de Moisés. Un punto negro aparece en el discurso que contrasta con la sinceridad que rebosa en su conjunto: es la afirmación categórica de que José *murió.* Se conoce que los hermanos se habían convenido en no descubrir el hecho, y habían cumplido ese propósito, consiguiendo mantener oculta la verdad por espacio de mas de veinte años.

Vv. 24-29. « *Y aconteció que cuando subimos á tu siervo, mi padre, y le indicamos las palabras de mi señor; dijo nuestro padre: volved, compradnos un poco de bastimento. Y dijímosle: no podemos bajar; si nuestro hermano el menor estuviere con nosotros, bajarémos: porque no podrémos ver el semblante del hombre sin estar con nosotros nuestro hermano el pequeño. Y díjonos tu siervo nuestro padre: vosotros sabeis que mi mujer me engendró dos: Y salió el uno de mi compañía y dijisteis: seguramente ha sido devorado; y no le he*

visto hasta aquí. Y vais á cojer tambien á este de mi presencia y le ocurrirá una desgracia y haréis bajar malamente mis canas al abismo ». No necesitan explicación estas palabras después del análisis del razonamiento de Judas. En el v. 28 la Vulgata lee: « y dijisteis » é igualmente los alejandrinos, mientras el texto masorético lee la voz en primera persona: « y dije ». El contesto hace preferible la lectura de la Vulgata, pues los autores de aquel rumor fueron los hijos de Jacob. — Vv. 30-34. « *Ahora, pues, cuando yo llegare á tu siervo mi padre y no estuviere el mancebo con nosotros, como la vida de aquel está ligada á la de este, sucederá que al punto que él viere no estar el mancebo, morirá; y tus siervos harán bajar las canas de tu siervo nuestro padre con dolor al abismo. Porque tu siervo tomó bajo fianza al mancebo del lado de mi padre diciendo: si no te lo presentare, seré prevaricador ante mi padre por siempre. Así, pues, quede, te ruego, tu siervo por esclavo de mi señor en lugar del mancebo, y el mancebo suba al lado de su padre. Porque, ¿ cómo subiré á mi padre sin el mancebo conmigo ?* (no;) *no sea que presencie el infortunio que habrá alcanzado á mi padre* ». Después que en el cuerpo del discurso ha hecho resaltar Judas que la presencia de Benjamín en Egipto es efecto de la exigencia del Virey, y de la fidelidad del orador y sus hermanos en cumplis sur deseos, termina diciendo en la peroración que no le es posible consentir en que Benjamín sea detenido por el solemne compromiso que tiene contraído con su padre de responder con su persona por su hermano menor; y así que permita á Benjamín volver á Canaán, ofreciéndose él por esclavo en sustitución del mancebo. Insiste en no ser posible otro partido por cuanto la vida de Jacob está vinculada á la de Benjamín.

7. Descúbrese José á sus hermanos, 45, 1=28

Las aspiraciones de José estaban satisfechas, y sus recelos disipados por completo. Tenía en su presencia á Benjamín: había visto que no le aborrecían sus hermanos, que sus disposiciones para con él eran benévolas y cordiales,

de verdaderos hermanos; y el discurso de Judas sobre todo había acabado de disipar cualquier vestigio de sospecha siniestra en este punto. Mientras Judás hablaba, sentíase José profundamente conmovido, mas obligábale á contenerse la presencia de sus ministros y servidores. Pero llegó un momento en que no pudo ya dominar su emoción, por lo que haciendo salir de la estancia á todos, quedóse solo con sus hermanos y les manifestó ser José, aquel á quien habían vendido para Egipto. Sus hermanos quedaron aterrados; pero él los sosegó atribuyendo los sucesos á intervención singular de Dios en favor de toda la familia. Dos miembros abraza el capítulo: la escena de la manifestación de José y el regocijo de sus hermanos y de la corte 1-16; y las órdenes de Faraón de conceder en Egipto morada para Jacob, con la vuelta de los hijos de este á la casa de su padre: 17-28.

A) La manifestación de José á sus hermanos, 1-16

Vv. 1-3. » *Y no podía José contenerse ante todos los que estaban á su lado, y dijo: haced salir á toda persona de mi lado; y no estaba nadie con él cuando José se dió á conocer á sus hermanos. Y entregó su voz al llanto, y oyeron los egipcios, y* (lo) *oyó la casa de Faraón. Y dijo José á sus hermanos: ¡yo soy José! ¿vive todavía mi padre? y sus hermanos no podían responderle porque estaban conturbados á causa de su presencia* ». Con grandes esfuerzos habíase contenido José hasta que no pudiendo resistir más, hizo salir á todos los extraños para que nadie fuera testigo de una escena exclusivamente familiar. La turbación de los hermanos se concibe teniendo frente á sí, investido de un poder tan extraordinario y lejos de la presencia de su padre, á aquel hermano á quien habían querido asesinar y á quien, no pudiendo hacerlo, habían vendido por esclavo. — Vv. 4-8. « *Y dijo José á sus hermanos: acercáos, os ruego, á mí; y se acercaron. Y repitió: yo soy José vuestro hermano á quien vendisteis para Egipto. Mas ahora no os apesadumbréis ni haya inquietud en vuestros ojos por haberme vendido para acá; porque para vida me envió Dios delante de vosotros. Pues*

ahora (cumple) *dos años el hambre en medio de la tierra, y todavía* (son) *cinco años en los que* (no habrá) *arado ni siega. Y Dios me envió delante de vosotros con el fin de estableceros por residuo en la tierra, y vivificaros para evasión numerosa* ». Los hermanos de José que comparecían ante este en calidad de acusados, estaban naturalmente á considerable distancia de él, pero cuando se dió á conocer como hermano suyo desaparecían las distancias; y así mandóles aproximarse repitiendo de nuevo para animarles á hacerlo: « yo soy José *vuestro hermano!* » Al añadir: « á quien vendisteis », no llevan estas expresiones resentimiento alguno: el contexto hace ver que ese recuerdo se ordena en la intención de José á hacer resaltar los designios de la Providencia. Indudablemente sus hermanos manifestaban al acercarse un involuntario temblor y sobresalto que se revelaba en sus miembros y en su vista; por eso José añade para tranquilizarlos, que desechen la pesadumbre é inquietud; porque en los designios de Dios su venida á Egipto era para *vida*, es decir, para conservarlos y hacerlos sobrevivir al hambre en que tantos perecían; y luego infundirles vigor reproductivo para llegar á ser un pueblo numeroso que ha escapado del exterminio.

Vv. 9-11. « *Apresuráos y subid á mi padre y decidle: así dice tu hijo José: Dios me ha puesto por señor de todo Egipto: baja á mí, no te detengas. Y habitarás la tierra de Gesén y estarás próximo á mí, tú y tus hijos, y los hijos de tus hijos, y tus ovejas y bueyes y todo lo tuyo. Y te sustentaré allí; porque todavía* (habrá) *hambre cinco años; no seas exterminado tú y tu casa y todo lo tuyo* ». El país de Gesén estaba situado en la región nordeste de la raíz ó arranque del Delta, y por una parte abundaba en pastos mientras por otra caía á distancia de los grandes focos de población de Egipto; permitiendo así la conversación y aumento de los ganados de Jacob y sus hijos al mismo tiempo que las costumbres y usos patriarcales. José no había aun obtenido de Faraón su beneplácito para colocar en Gesén á su familia; pero estaba seguro de obtenerlo. — Vv. 12-15. « *¡Y he aquí que vuestros ojos y los ojos de mi hermano Benjamín están viendo que mi boca os está hablando! Y notificad á mi padre toda mi*

gloria en Egipto, y todo cuanto habeis visto; y daos priesa para bajar acá á mi padre. Y cayó sobre el cuello de Benjamín su hermano, y lloró; y Benjamín lloró sobre el cuello de él. Y besó á todos sus hermanos y lloró sobre ellos; y después de esto hablaron con él sus hermanos ». Es natural que abrazara primero á Benjamín como hermano uterino; pero también besó y lloró *sobre los demás*, es decir, arrojado sobre su cuello.

B) **Las órdenes de Faraón para la venida de Jacob, 16-28**

Vv. 16-18. « *Y oyóse en casa de Faraón la voz que decía: han venido los hermanos de José; y pareció bien en los ojos de Faraón y en los ojos de su ministros. Y habló Faraón á José: dí á tus hermanos: haced esto; cargad vuestras bestias é id, llegáos á la tierra de Canaán: Y tomad á vuestro padre y á vuestras familias y venid á mí, y os daré lo escogido de la tierra de Egipto, y comeréis lo pingüe de la tierra* ». Faraón, sabida la llegada de los hermanos de José, da orden de que vuelvan á Canaán para invitar de su parte á Jacob á pasarse á Egipto con su familia y hacienda. — Vv. 19-20. « *Y tu darás órdenes: haced esto: tomáos de la tierra de Egipto carros para vuestros párvulos y para vuestras mujeres, y tomaréis á vuestro padre y vendréis. Y no repare vuestro ojo en vuestros muebles; porque lo escogido de toda la tierra de Egipto para vosotros es* ». En lugar de צֻוֵּיתָה debe leerse צַוֵּיתָה. Los carros de que aquí se trata son carros de carga עגלה distintos de los de lujo ó guerra מרכבה: de caballos no se hace mención, y más bien se suponen ser asnos ó bueyes las bestias para el arrastre. — Vv. 21-23. « *Y así lo hicieron los hijos de Israel, y dióles José carros según la orden de Faraón y les entregó provisión para el camino. A todos ellos dió á cada uno mudas de vestidos, y á Benjamín entregó trescientas monedas de plata y cinco mudas de vestidos. Y por este tenor envió á su padre diez asnos que llevaban de lo precioso de Egipto y diez asnos cargados de grano y pan y alimentos para su padre para el camino* ». Las mudas eran para vestírselas al emprender el viaje hacia Egipto, con el fin de que se presentaran en traje

algo más á la usanza egipcia. Cada vestido comprendía las prendas para un traje completo: no se especifica el número de trajes; pero como á Benjamin da cinco, la analogía con la distinción que hace en su favor en el banquete del cap. 43 manifiesta que fué uno solo. — Vv. 24-26. « *Y despidió á sus hermanos y se pusieron en marcha. Y díjoles: no alterquéis en el camino. Y subieron de Egipto y entraron en la tierra de Canáan á Jacob su padre. Y le dieron noticia diciendo: todavía vive José y es el que impera en toda la tierra de Egipto: y su corazón seguía frío, porque no les creía* ». El encargo que hace José á sus hermanos tiene por fundamento la probabilidad de altercados sobre la culpabilidad en la venta de José. Ya habían apuntado estos cuando los hizo presos en el primer viaje (42, 21-22); y era natural que renacieran en el camino, bajo la extraordinaria impresión que las declaraciones de José y sus demostraciones de afecto habían hecho en ellos. Jacob no da crédito á la noticia sobre José por parecerle increible: además, el hábito de los sufrimientos había engendrado en él una frialdad y desánimo que parecían hacerle inaccesible al júbilo. — Vv. 27-28. « *Y contáronle todas las palabras de José que les había hablado: y vió los carros que José enviaba para llevarle, y revivió el espíritu de Jacob su padre. Y dijo Israel: basta que todavía José es vivo; iré y le veré ante de morir* ». A las palabras primeras de los hijos sucedieron nuevos detalles y sobre todo los hechos en la presencia de los carros para el trasporte de su persona y hacienda. Entonces revivió su espíritu exclamando: ¡me basta que José viva!

8. La entrada de Jacob en Egipto, 46, 1=47, 26

Jacob después de consultar al Señor en Bersabée sobre su descenso á Egipto, y recibido el oráculo divino que le ordenaba dirigirse á aquel país, se pone en camino con su familia y hacienda. Con ocasión de la entrada en Egipto propone Moisés en este lugar un catálogo de la familia de Jacob, resultando un total de setenta personas.

La sección puede dividirse en cinco miembros: el catálogo de la familia de Jacob; Jacob en Bersabee 46, 1-7; la

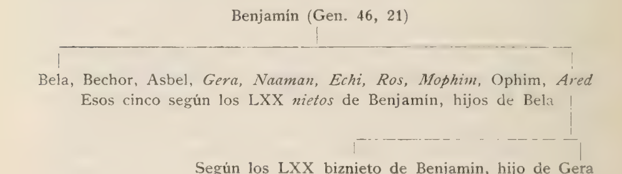
familia de Jacob 8, 27; el viaje 28-34; Jacob ante Faraón, Gesén 47, 1-12; administración de José 13-28.

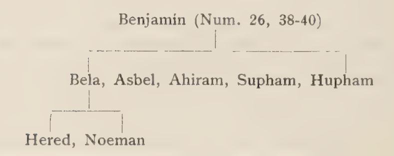
A) El Catálogo de la familia de Jacob

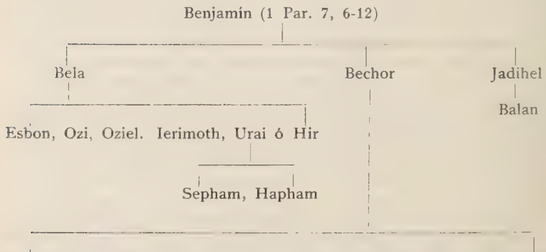
El catálogo del cap. 46, 8-27 presenta graves dificultades, ya en su contexto, ya en su comparación con otros pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento donde ocurre el mismo catálogo, ó se hace alusión á él. Sin salir del cuadro que presenta la sección 46, 8-27. ofrécense desde luego los reparos siguientes: 1º en los vv. 26 y 27 propónense dos sumas distintas de los miembros que componen la familia de Jacob: sesenta y seis en el primero y setenta en el segundo. 2º en el encabezamiento y cláusula de la lista, el escritor ofrece dar la suma de los que *entraron* con Jacob en Egipto; y sin embargo cuenta entre los sesenta y seis que la componen varios miembros que no hicieron su entrada en Egipto con Jacob, parte porque no habían aún nacido en este tiempo, como algunos de los hijos de Benjamín, parte porque estaban ya en el país, como José y sus hijos. 3º Pasando á la comparación con otros pasajes, en los Números 26, 38-40 y 1 Paralip. 7, 6-12 se da la lista de los hijos de Benjamín, pero en menor número que en nuestro pasaje. 4º En cambio los alejandrinos añaden á la suma en este mismo capítulo que examinamos, cinco miembros, haciendo la suma de la familia igual á setenta y cinco personas, y este cómputo sigue S. Esteban en su discurso del cap. 7 de los Hechos apostolicos. — Examinemos brevemente los puntos propuestos aunque en orden inverso. Desde luego podemos prescindir del testimonio de los alejandrinos, cuyo cómputo es producto evidente de adiciones posteriores; como que el número total de setenta y cinco es el resultado de agregar en los datos ó sumandos parciales cinco miembros á la posteridad de José (v. 20). Por lo que hace á los pasajes de los Números y del libro 1º de los Paralipómenos con respecto á los hijos de Benjamín, la conciliación no ofrece en principio dificultad alguna por lo que toca á lo sustancial de los textos, ó sea á la posteridad de Benjamín. Advirtamos ante todo que nuestro pasaje (Gen. 46) llama *hijos* de Benjamín á varios miembros de su posteridad que los otros dos pasajes declaran ser *nietos* ó *biznietos*, tomando la denominación de *hijos* en su acepción más lata. Esto sentado, queda en salvo la conformidad sustancial, restando por resolver únicamente el problema relativo al verdadero número de los hijos propiamente dichos ó inmediatos, de Benjamin. Pero una vez sentado que el texto del Génesis no se propuso enumerar solo estos, cosa que el mismo tenor de la letra declara desde luego por no ser posible que Benjamin á los 23 años tuviera diez hijos (1) no es extraño que va-

(1) Aún teniendo en cuenta la poligamia, es moralmente imposible que Benjamin á los 23 años cuente diez hijos; pues sus hermanos restantes, mayores todos que él, no los tienen; y no es probable semejante desigualdad entre todos ellos de un lado y *solo* Benjamín de otro.

rie el número de los que en los tres textos se llaman hijos de Benjamín, toda vez que el criterio que presidió lo mismo á la denominación que á la enumeración de los miembros es distinto en cada texto. De hecho todos tres pasajes convienen en dar á Benjamín solos *tres* hijos; pues de los diez enumerados en el Génesis, siete son en realidad nietos ó biznietos, como lo demuestra la comparación con los testigos restantes. Otro tanto debe decirse de los *cinco* recitados en el pasaje de los Números; porque dos de ellos son *nietos* como consta por el pasaje de los Paralipómenos y no lo contradice el Génesis. He aquí el cuadro combinado de los tres pasajes:







La inspección del cuadro nos hace ver que de los diez miembros deben eliminarse en el primer texto, que es el masorético del Génesis, siete personas: seis por el testimonio de los LXX al trasladar el texto hebreo; y el séptimo *Ophim* por ser indudablemente idéntico al *Hupham* del pasaje de los Númeroş: quedan *tres hijos.* Igualmente, de los cinco del segundo pasaje, es menester descontar *dos*, Supham y Hupham, que deben identificarse con Sepham y Hapham del último pasaje. Resta la dificultad de reducir Ahiram á Bechor. El pasaje de los Paralipómenos enumera tres hijos de Benjamín: dos de ellos, los dos primeros, son los dos primeros del Génesis: el tercero deberá reducirse á Asbel. S. Jerónimo hace notar la gran corrupción en nombres y cifras en los códices griegos y latinos y por tanto también hebreos de los Paralipómenos (1); y así á nadie chocará la discrepancia en una voz con el texto del Génesis.

Restan de los cuatro puntos propuestos, el primero y el segundo: pero el primero tampoco ofrece gran dificultad: á los 66 salidos *de los lomos* de Jacob y *venidos de Canaán* deben agregarse Jacob, José y los dos hijos de éste. La mayor dificultad consiste en el punto segundo: ¿cómo entre los que entraron en Egipto con Jacob pueden contarse tantos, que como hemos visto, nacieron más tarde? La solución debe consistir en el concepto que el escritor vincula á las expresiones *entrar, entrada, entrados en Egipto.* Es evidente que ese concepto no es el material de « hacer su entrada con Jacob » en el viaje de éste que se refiere en el presente capítulo; pues tal concepto no conviene á los nietos de Benjamín. Responder que entraron *in lumbis Jacob* no es pertinente, pues de ese modo entraron cuantos descendientes tuvo Jacob en los años de estancia del pueblo en Egipto. Preciso es, pues, admitir que en la mente de Moisés *la entrada* en Egipto debe comprender cierto período de mayor duración, v. gr. los 17 años que todavía duró la vida del Patriarca. Dentro de este plazo caben perfectamente los diez miembros de la posteridad de Benjamín; pues el Ared que los LXX hacen equivocadamente hijo de Gera, lo es de Bela según los Núm. cap. 26; y así es no biznieto sino nieto de Benjamín. Verdad es que ocurre esta objeción: ¿y los nietos de los demás hijos de Jacob que indudablemente nacieron dentro de ese plazo? La respuesta es que tal vez no nacieron tales nietos dentro de ese plazo, ó por contraer matrimonio los hijos de Jacob en edad tal que sus hijos eran todavía párvulos al tiempo de llegar á Egipto y asi esos hijos, nietos de Jacob, solo tuvieron sucesión después de la muerte del Patriarca; ó si nacieron algunos, murieron antes de terminarse el período, no pudiendo en consecuencia ser computados entre los que á la muerte de Jacob formaban la familia del Patriarca.

El P. Hummelaur y otros, apoyados en el texto alejandrino, prefieren la solución de que el texto primitivo ha sufrido variaciones en edad posterior. Porque en el texto de los LXX se registran en la posteridad de

(1) *Praef. 2ª in Paralip.*

José miembros que se omiten en el texto hebreo, los cuales, en consecuencia, fueron añadidos ó en códices hebreos anteriores á la versión griega y que siervieron para ésta, ó en ejemplares griegos posteriores á la primera edición de ese texto. En ambos casos tenemos que los judíos se consideraron autorizados para introducir adiciones en el texto sagrado, sean cuales fueran las condiciones bajo que lo hicieron. — No puede negarse que el problema es dificil; y que con los datos de que disponemos, no puede darse una solución satisfactoria hasta en los últimos detalles. Lo expuesto, sin embargo basta para la inteligencia suficiente de los textos.

B) **Iacob en Bersabée: el catálogo de la familia: 1-7**

Vv. 1-4. « *Y partió Jacob y todo lo que poseía. y llegó á Bersabée, é inmoló sacrificio al Dios de su padre Isaac. Y habló Dios á Israel en visiones de la noche diciendo: Jacob. Jacob! Y respondió: heme aqui. Y dijo: Yo soy Dios, el Dios de tu padre: no temas descender á Egipto, porque allí te he de constituir en una gente grande. Yo bajaré contigo á Egipto, y Yo haré tambien seguramente que subas; y José pondrá su mano sobre tus ojos* ». La concisión con que está relatado este episodio suscita algunas dificultades. Por un lado Jacob aparece resuelto al viaje á Egipto; y hasta se pone de hecho en camino; por otro el oráculo divino que recibe en Bersabée nos le presenta como indeciso hasta escuchar la aprobación divina; ¿cómo conciliar estos extremos? No es dificil la conciliación: el viaje á Egipto podía ser ó para visitar á José y estar con él algun tiempo, pero volviéndose luego á Canaán; ó con caracter permanente para establecerse allí. Jacob por su parte no tenía dificultad en emprender la jornada en la segunda forma; pero las promesas del cap. 28 y un episodio de la vida de su padre le hacían dudar si el establecimiento en Egipto entraba en los planes divinos. Jacob, pues, levantó su casa de Hebrón y emprendió la marcha en dirección á Egipto; pero como en el camino caía precisamente Bersabée, uno de los santuarios más venerados de su padre, propúsose consultar allí al Señor sobre el viaje: si Dios aprobaba el establecimiento en Egipto, continuaría su marcha; si no, dejaría su hacienda en Bersabée,

y pasaría á abrazar á José y estar en su compañia algún tiempo, regresando luego á Canaán. El Señor le responde que no vacile en descender á Egipto y fijar allí su morada: prometele acompañarle, favorecerle allí multiplicando prodigiosamente su posteridad, y subir de nuevo con ella á su tiempo para tomar posesión de Canaán.

Vv. 5-7. « *Y levantóse Jacob de Bersabée, y tomaron los hijos de Israel á Jacob su padre y á sus párvulos y á sus mujeres en los carros que Faraón había enviado para llevarlo. Y tomaron sus ganados y la hacienda que habían allegado en tierra de Canaán, y llegaron á Egipto Jacob y toda su posteridad con él. A sus hijos y á los hijos de sus hijos con él, á sus hijas y á las hijas de sus hijos, y á toda su posteridad hizo entrar Jacob consigo á Egipto* ». El minucioso relato y la mención expresa de hijos, hijas, nietos y nietas con la hacienda toda, obedece al designio de hacer constar el traslado definitivo y completo de la casa de Jacob á Egipto, aunque en el sentido que hemos dado á los términos: *entrar* y *entrada.* Consígnanse estos datos ya para excluir cualquier conjetura de que hubieran tal vez podido ó quedar entonces ó volver más tarde algunos miembros de la familia á Canaán, como permitía presumirlo la conducta observada antes por Judas (cap. 38); ya para hacer constar que el pueblo del Éxodo y de la conquista procedía en su totalidad de Egipto.

C). El catálogo de la família de Jacob, 8-27

Va distribuído en cuatro grupos correspondientes á las cuatro mujeres de Jacob por el orden de dignidad de estas, pero considerando á Zelfa y Bala como identificadas respectivamente con sus señoras Lía y Raquel. Hijos de Lía, primera mujer de Jacob: vv. 8-15; hijos de Zelfa esclava de Lía: vv. 16-19. Hijos de Raquel, segunda mujer de Jacob: vv. 20-22. Hijos de Bala esclava de Raquel: vv. 23-25. Suma total: vv. 26-27.

Vv. 8-1, 15. « *Y estos son los hijos de Israel que entraron á Egipto, Jacob y sus hijos: el primogénito de Jacob, Rubén. Y los hijos de Rubén: Henoch y Jalu y Hesrón y Carmí.*

Y los hijos de Simeón: Jemuel y Jamni y Oad y Jakín y Soar y Saúl hijo de la cananea. Y los hijos de Leví: Gersón, Caat y Merari. Y los hijos de Judá: Her y Onán y Sela y Fares y Zara. Y murió Her y Onán en tierra de Canaán y fueron los hijos de Fares: Hesrón y Amul. Y los hijos de Isacár: Tola y Fua y Job y Semrón. Y los hijos de Zabulón: Sered y Elón y Jaaleel. Estos son los hijos de Lía, que parió á Jacob en Mesopotamia: además Dina su hija. Todas las personas de los hijos de él y de las hijas de él: treinta y tres ». En este número entran Her y Onán que no pasaron á Egipto, como muertos en Canaán según tiene cuidado de advertirlo el escritor, para descontarlos de la suma total. La razón de mencionarlos debió ser el esmero en hacer constar todos los hijos y nietos de Jacob, es decir, su familia entera. Vv. 16-19. *Y los hijos de Gad: Sifión y Hagi, Suni y Esbón, Jeri y Arodi y Areli. Y los hijos de Asér: Jemna y Jesba y Jisbi y Beriah y Sara, la hermana de ellos. Y los hijos de Beriah: Heber y Malkiel. Estos son los hijos de Zelfa á la cual entregó Labán á Lía su hija, y engendró estos á Jacob: diez y seis personas* ». La advertencia de ser Zelfa esclava de Lía es para dar razón del puesto que se le concede, antes de Raquel, por considerarse como una cosa con su señora. — Vv. 20-22. » *Hijos de Raquel mujer de Jacob: José y Benjamín. Y fueron engendrados á José en tierra de Egipto, paridos á él por Asenet hija de Putifare, sacerdote de Heliópolis, Manasés y Efraín. Y los hijos de Benjamín: Bela y Beker y Asbel, Gera y Naamán, Echi y Ros, Mufim y Hufim y Ared. Estos son los hijos de Raquel que fueron engendrados á Jacob: todas las almas catorce* ». El más favorecido en toda la lista es Benjamín, pues se le señalan diez miembros procedentes de él, lo que no sucede con otro alguno. — Vv. 23-25. « *Y los hijos de Dan: Huschim. Y los hijos de Neftalí: Jahseel y Guní y Jetzer y Silem. Estos son los hijos de Bala que Labán dió á Raquel su hija; y parió estos á Jacob: todas las personas siete.* Dan es el polo opuesto de Benjamín, pues solo se nombra un descendiente suyo.

V. 27. « *Todas las personas que entraron al lado de Jacob á Egipto, procedentes de su muslo, á parte las mujeres*

de los hijos de Jacob: todas las personas, sesenta y seis. Y los hijos de José que le fueren engendrados en Egipto, dos personas. Todas las personas de la casa de Jacob que entraron á Egipto, setenta ».

Terminado el catálogo por partes, Moisés añade al fin el último resultado proponiendo la suma total de miembros en la familia de Jacob al entrar en Egipto. Si se juntan en uno las cuatro sumas parciales de los vv. 15, 19, 22 y 25 resulta: $33 + 16 + 14 + 7 = 70$. Sin embargo Moisés señala la suma de 66: pero es porque en el v. 12 había dicho que Her y Onán murieron en Canaán; y en el 20 advierte que Manasés y Efraín nacieron en Egipto. De la suma de 70 es menester descontar, segun eso, *cuatro*. José no debe descontarse porque si bien no entra ahora en Egipto, había ya entrado antes. En la suma están comprendidos solo los varones descendientes de Jacob, quedando excluído este Patriarca y tambien todas las hembras, tanto las mujeres del mismo Patriarca, como las de sus hijos y tambien cualesquiera hijas ó nietas de Jacob. Las mujeres de los 12 hijos de Jacob están expresamente excluidas en el v. 26. El Patriarca Jacob y sus mujeres, tanto por la cláusula « procedentes de los lomos de Jacob », circunstancia que excluye igualmente á las mujeres de sus hijos, como porque en las sumas parciales tampoco se tiene cuenta con ellos. Esta última razón demuestra por fin la exclusión de hijas y nietas de Jacob: en las sumas parciales que representan la posteridad de Jacob por sus cuatro mujeres, Dina (v. 15) y Sara (v. 17) no son tomadas en consideración para las sumas respectivas donde debieran entrar si se contara con ellas.

La primera suma de 66 no suscita dificultades de consideración fuera de las discutidas en la introducción del capítulo; pero las suscita muy graves la segunda suma de 70. ¿Cuáles son los miembros que deben añadirse á la suma primera 66 para obtener la de 70? Es muy común creer que la suma de 70 no es otra cosa que el resultado de las sumas parciales $33 + 16 + 14 + 7$ pues en efecto arrojan un total de 70. Pero no puede ser esa la mente del escritor, y la coincidencia es puramente fortuita. Precisamente acaba de reducir á 66 el número de varones que « salidos de los lomos de Jacob hacen su entrada en Egipto », porque del conjunto de aquellos sumandos deben descontarse Her, Onán

y los dos hijos de José: ¿cómo es posible que tratando de puntualizar con más precisión la suma de los que *entran* con Jacob en Egipto vuelva á colocar en este número á los que acaba de excluir de él? No: la suma de 70 en este lugar resulta de añadir á los 66 varones algunas otras personas qua sin serlo, están en el mismo caso de hacer su entrada en Egipto. ¿Quiénes son estas? Dos desde luego deben ser Dina y Sara; pues aunque excluidas de las sumas parciales que solo toman en cuenta los varones, están incluidas bajo el epígrafe general del v. 8, y en este concepto se las nombra, sin que haya en toda la sección cláusula alguna que las excluya sino de la suma de 66, como expresión de los miembros de la familia derivados *de los lomos* de Jacob. Los dos miembros que faltan deben ser otras dos nietas de Jacob que fueron consignadas en el texto primitivo y más tarde han desaparecido por cualquiera causa. Una dificultad ocurre contra esta explicación: ¿es creible que los doce hijos de Jacob no tuvieran más que tres hijas? Pero lo cierto es que Jacob entre doce hijos y de cuatro mujeres en el espacio de más de veinte años no tiene más que *una hija*. Los hijos de Jacob no eran aún viejos: Rubén contaria 46 años, y muchos de sus hermanos andarian entre los 30 y 40: si contrajeron matrimonio tarde, qué extraño es que no tuvieran aun muchas hijas, ó que si tuvieron algunas, hubieran muerto antes de entrar en Egipto?

D) **La entrada en Egipto, 28-34**

Vv. 28-29. « *Y envió delante de sí á Judas para José con el fin de anunciar*(se) *con anticipación para Gesén, y llegó á tierra de Gesén. Y José enganchó su carruaje y subió al encuentro de Israel su padre á Gesén, y fué visto de él, y cayó sobre su cuello y lloró largo rato sobre su cuello* ». Desde que los hijos de Jacob emprendieron el segundo viaje aparece Judas en primera línea entre sus hermanos; después de su discurso del cap. 44 insinuante, enérgico y lleno de afecto varonil hacia Benjamín y Jacob, debió ganarse el aprecio y simpatías de José; por lo que Jacob le designó para adelantarse á dar noticia á su hijo de la partida en dirección á Gesén. José por su parte, recibido el aviso, salió al encuentro de su padre en la misma provincia, y allí tuvo lugar la tierna entrevista entre padre é hijo después de veintidos años de ausencia. עוד no solo significa *aún*, *todavía*, sino equivale tambien á la voz latina *usque*, es decir, largo tiempo. V. 30. « *Y dijo Israel á José: moriré ahora después de haber yo visto tu semblante, pues estas todavía vivo!* » Las

aspiraciones de Jacob quedaban colmadas; había visto á José vivo, sano y lleno de gloria; podía, pues, morir: qué le restaba en esta vida? — Vv. 31-34. « *Y dijo José á sus hermanos y á la casa de su padre: subiré para avisar á Faraón y le diré: han venido a mí mis hermanos y la casa de mi padre que* (estaban) *en tierra de Canaán. Y* (son) *hombres que apacientan ganado; porque son varones de ganadería, y han traído sus ovejas y bueyes y todo lo que tenían. Y cuando Faraón os llamare y dijere: ¿cuál es vuestra ocupación? responderéis: tus siervos han sido hombres de ganados desde nuestra juventud hasta el presente: tanto nosotros como nuestros padres: con el fin de que habiteis en la tierra de Gesén, pues todo pastor de ovejas es abominación de Egipto* ». Aunque José había hecho venir á Egipto á su padre y hermanos, no era su intento que se mezclasen con la sociedad egipcia; quería mantenerlos aislados en lo posible de la atmósfera que allí se respiraba para que pudieran conservar su religión, sus costumbres sencillas y la pureza de su sangre; y con ese fin pidió y obtuvo de Faraón les señalase por morada el país de Gesén en el extremo oriental de la monarquía egipcia, territorio de pastos, y por lo mismo perfectamente adecuado á los fines dichos.

La última cláusula del v. 34 no deja de ofrecer sus dificultades. ¿Cómo podian detestar los egipcios la profesión del pastoreo, cuando de los monumentos se ve que el Egipto abundaba en toda clase de ganados, y por lo mismo no podían faltar entre los naturales muchísimos que ejerciesen el oficio de pastores? Pero, como ya en su tiempo lo notó Calmet [1] este desvío ú odio de los egipcios á los pastores no representa una situación habitual en el pueblo egipcio, sino simplemente ocasional y transitoria, debida á la dominación entonces presente, de los Hycsos ó pastores. De la aversión á los Hycsos resultó la aversión á los pastores en general ; y es muy facil que se extendiera no solo á los pastores extranjeros, sino al oficio mismo, y que en consecuencia, por aquellas edades se sirvieran los egipcios de extranjeros para cuidar de sus ganados. No es de menospreciar en este sentido el detalle que se consigna en 47, 6 ; donde Faraón indica á José que para la guarda de los reales rebaños señale á algunos de sus hermanos. La familia de Jacob poseia muchísimo ganado, y los hermanos de José tenian ocupación más que suficiente en

[1] Com. sobre este pasaje.

el cuidado de su propia hacienda: el echar mano de ellos para las ganaderías reales prueba en consecuencia que Faraón hallaba dificultad en los egipcios para ese ministerio.

E) **La presentación de Jacob y sus hijos á Faraón, 47, 1-12**

Vv. 1-4. « *Y llegó José y dió noticia á Faraón diciendo: mi padre y mis hermanos, y sus ovejas y bueyes y todo lo que les pertenece han venido de tierra de Canaán y he aquí que están en tierra de Gesén. Y del conjunto de sus hermanos tomó cinco varones y los presentó delante de Faraón. Y dijo Faraón á los hermanos de él ¿cuál es vuestra ocupación? Y dijeron á Faraón: vuestros siervos somos pastores de ovejas, tanto nosotros como nuestros padres. Y añadieron á Faraón: hemos venido á habitar en el país, porque no hay pasto para el ganado de tus siervos; porque la sequía está pesando sobre la tierra de Canaán; y así, habiten tus siervos, te lo rogamos, en la tierra de Gesén* ». Como José estaba seguro de obtener la tierra de Gesén para su familia, hizo venir allá á esta, y dejando la hacienda y miembros restantes de su parentela, dirigióse á la capital acompañado de su padre y cinco hermanos con intento de presentarlos á Faraón. El texto hebreo dice que José tomó esos cinco hermanos מקצה, *del extremo* de ellos, siendo varias las explicaciones que de la expresión proponen los intérpretes y expositores. S. Jerónimo traslada: *extremos*, los últimos; vocablo al que algunos dan el sentido de los más despreciables, los de menos apariencias; pero no parece probable que José eligiera tales para presentarlos al soberano. Mucho más verosimil es este otro sentido: « *desde* el extremo ó cabo », supliendo por una elipsis que se había hecho usual, el miembro correlativo: « hasta el extremo », de uno á otro extremo, *del conjunto*. Tal es el valor que tiene esa expresión en 19, 4. La razón de presentar á sus hermanos ante el rey antes que á Jacob y por separado debió ser pedirlo así la etiqueta egipcia. — Vv. 5-6. « *Y habló Faraón á José diciendo: tu padre y tus hermanos han venido á tí; la tierra de Egipto está delante de tí; haz habitar á tu padre y tus hermanos en lo escogido de la tierra, habiten en la tierra de Gesén;*

y si supieres haber entre ellos hombres de valor, establécelos intendentes de ganadería sobre lo que me pertenece ». Según la previsión de José, sus hermanos alcanzaron lo que pedían. No pide el mismo José, sino hace que sus hermanos pidan, ó porque no estaba bien lo hiciera José, ó porque Faraón había mostrado deseos de concederles lo que ellos mismos pidieran. La pertenencia ó propiedad regia se entiende con limitación á los ganados.

Vv. 7-10. « *Y José introdujo á Jacob su padre y lo presentó á Faraón; y saludó Jacob á Faraón. Y dijo Faraón á Jacob: ¿como cuánto es el tiempo de los años de tu vida? Y respondió Jacob á Faraón: el tiempo de los años de mi peregrinación* (son) *ciento treinta años; poca cosa y trabajoso ha sido el tiempo de los años de mi vida, y no he llegado al tiempo de los años de vida de mis padres en los días de su peregrinación. Y Jacob saludó á Faraón y salió de la presencia de Faraón* ». El verbo ברך aquí tiene indudablemente el significado de saludar; y el saludo se repite á la entrada y salida. « Los días de los años », es decir, el tiempo ó duración de los años de vida. Aunque Jacob tardó todavía diez y siete años en morir, debió ser por el exquisito esmero con que le cuidó José. — Vv. 11-12. « *Y José instaló á su padre y á sus hermanos y dióles propiedad en tierra de Egipto en lo escogido de la tierra en la región de Rameses, como lo había ordenado Faraón* ». La tierra de Rameses, es decir, que después, y poco antes del Éxodo tomó ese nombre. Infiérese de aquí que la ciudad de Rameses una de aquellas en cuya fundación hubieron de trabajar más adelante los israelitas (Ex.1, 11), estaba situada en el país de Gesén.

F) La administración de José, 13-57

Como lo advierte el mismo escritor en el v. 26 la constitución agraria dada por José á Egipto subsistía en tiempo de Moisés y subsistió por largos siglos sin reforma sustancial; era, pues, una grande gloria para el pueblo hebreo que uno de sus hijos hubiera sido el que estableció en el gran imperio egipcio cambio tan trascendental. Importaba además consignar el privilegio concedido

á la familia de Jacob de continuar siendo propietaria de su hacienda no obstante el cambio introducido en el derecho y propiedad agraria. La suma del cambio consistió en haber ido adquiriendo la corona las propiedades particulares acabando por desaparecer la territorial que pasó á constituir el patrimonio real, siendo todos los súbditos del imperio colonos del rey.

Vv. 13-15. « *Y en toda la tierra no había pan porque el hambre se había agravado en gran manera, y se había debilitado la tierra de Egipto y la tierra de Canaán á causa del hambre. Y José recogió todo el dinero hallado en la tierra de Egipto y tierra de Canaán á cambio del grano que ellos compraban, y José introdujo el dinero en casa de Faraón. Y acabóse el dinero de la tierra de Egipto y de la tierra de Canaán y vinieron todos los egipcios á José diciendo: dános pan; ¿y por qué vamos á morir en tu presencia por haber faltado el dinero?* ». No era el primero ni el segundo año del hambre; en estos no había aun faltado el dinero, pues los hijos de Jacob habían venido á comprar grano dos veces por su justo precio, y al tiempo del segundo viaje corría el segundo año de escasez (45, 6): sería, pués, el tercero; y así lo confirma la serie de contribuciones que luego va entregando el pueblo á cambio de grano para la sementera y también para el sustento. El dinero obtenido en los dos primeros años á cambio del grano vendido, lo deposita José en el erario real para custodiarlo allí como encargado de la real hacienda. — Vv. 16-17. « *Y respondió José: entregad vuestros ganados y os daré á cambio de vuestros ganados si se acabó el dinero. Y trajeron sus ganados á José, y dióles José pan á cambio de los caballos, y á cambio de la propiedad en ovejas y á cambio de la hacienda en bueyes y á cambio de asnos; y los sustentó en aquel año á cambio de todo su ganado* ». A los clamores del pueblo José responde que si no tienen dinero, entreguen sus ganados para recibir grano. Entre las especies de ganados aparecen por vez primera los *caballos*, introducidos en Egipto, según parece, por los Hycsos que á la sazón dominaban el país; pues tampoco en los monumentos aparece el caballo hasta la dinastía 18, al menos como raza extendida y de uso general. Tal vez

en los principios de su introducción sirvió solo para usos voluptuarios y como objeto de lujo [1]). — Vv. 18-19. « *Y se terminó este año y vinieron á él en el año segundo diciéndole: no ocultarémos á mi señor sino que se ha acabado el dinero y la propiedad de las bestias para nuestro señor; no ha quedado ante mi señor sino nuestra persona y nuestra tierra. ¿Por qué hemos de morir á tus ojos nosotros y nuestra tierra? Cómpranos á nosotros y á nuestra tierra á cambio de pan, y serémos nosotros y nuestra tierra siervos de Faraón; y dános semilla para que vivamos y no muramos, y no sea deshabitada la tierra:* ». El giro: « no ocultarémos sino que... » se emplea también en nuestra lengua: mil veces decimos: no hay duda *sino que*.... por: no hay duda *de que*.... El segundo año, no del hambre, sino desde que consumidos los recursos pecuniarios, dan los egipcios sus ganados á cambio de grano: sería el cuarto año de los siete de escasez. — V. 20. « *Y compró José toda la tierra de Egipto para Faraón, porque vendieron los egipcios cada uno su campo, pues el hambre se había embravecido sobre ellos, y la tierra pasó á ser para Faraón* ». Aceptada la propuesta por José, toda la tierra laborable de Egipto fué comprada para el estado por José, pasando desde entonces á ser propiedad del soberano. — Vv. 21-25. « *Y al pueblo lo trasladó á las ciudades desde el extremo de la frontera de Egipto hasta su extremo. Solamente la tierra de los sacerdotes no compró; porque para los sacerdotes había ración de parte de Faraón, y comían lo que les daba Faraón: por eso no vendieron su tierra. Y dijo José al pueblo: he aquí que os he comprado hoy á vosotros y á vuestra tierra para Faraón: he aquí semilla para vosotros y sembraréis la tierra. Y en las cosechas entregaréis la quinta parte á Faraón, y los cuatro tantos será para vosotros, para*

([1]) Erman no admite que el caballo fuera introducción de los Hycsos, pero conviene en que el caballo no aparece en los monumentos hasta la dinastía 18 y en que su introducción, por consecuencia, cae en la obscura época que media entre el imperio medio y el nuevo. Si la voz *ḥor* que más tarde significó caballo, se encuentra ya en lápidas sepulcrales de la 13 dinastía como nombre de persona, es porque primitivamente la voz significaba pareja y se aplicaba á otros animales que podían formarla como bueyes etc. (*Aegypten* p. 649.

semilla del campo y para sustento vuestro, y para lo que (necesitais) *en vuestras casas, y para alimentar á vuestros párvulos. Y dijeron: concédenos vivir; hallemos gracia en los ojos de mi señor, y serémos siervos de Faraón* ». Con ocasión del hambre, José trasformó radicalmente la constitución agraria de Egipto: primero vendió á los egipcios, trigo á cambio de sus ganados; y después á prepuesta de los mismos egipcios dióles de nuevo grano, recibiendo de ellos sus personas y sus tierras. Adquiridas estas para Faraón, y cuando ya no les queda como en los años anteriores cosa propria que ofrecer en cambio del sustento y semilla, José propone para lo sucesivo este convenio: vosotros y vuestras tierras sois ya propiedad de Faraón; pues bien; en adelante daréos por cuenta del estado semillas para la sementera, y cuando llegue la cosecha, las cuatro quintas partes serán para vosotros; la quinta para el fisco. Los egipcios á trueque de poder vivir aceptan gustosos ó resignados la propuesta quedando constituida la tierra de cultivo en propiedad de Faraón, y los habitantes en colonos. Por eso los saca José del seno de sus antiguas propriedades rurales, trasladándolos á las ciudades, quedando á disposición del estado enviar por tiempo limitado y no perpetuamente á las alquerías los colonos que fueran de su agrado, quedando á su arbitrio cambiarlos según conviniera. Solo quedó exceptuada de esta reforma radical la tierra ó bienes sacerdotales, porque esta clase, privilegiada ya de antiguo, recibía el sustento del erario real; y así sus miembros no se vieron precisados á ir ofreciendo sus propiedades por un sustento que tenían asegurado con independencia de toda tributación ó precio. V. 26. « *Y lo estableció José por ley hasta el día de hoy sobre la tierra de Egipto para Faraón en lo que toca al quinto: sola la tierra de los sacerdotes, ellos á parte, no pasó á ser de Faraón* ». Es decir: y lo que acaba de decirse en el v. 24 quedó, por lo que toca al quinto, ó á la regularización de la propiedad agraria cediendo para Faraón la quinta parte, establecido como estatuto perpetuo en Egipto hasta el día de hoy, es decir, hasta la época mosaica.

Así quedó consumada por obra de José una revolución en el derecho agrario egipcio. El hecho histórico de la propiedad territorial egipcia

en manos del soberano y de una ó dos clases privilegiadas es incontestable y está atestiguado por los mejores escritores de la antigüedad que trataron con conocimiento de causa, de la historia de Egipto. Diodoro siculo [1] dice que en Egipto la propiedad agraria está toda en manos de Faraón, de la clase sacerdotal, y de los militares. Lo mismo atestigua Heródoto [2], añadiendo éste que los militares llegaron á ser propietarios sólo en época relativamente reciente [3]. Los mismos historiadores refieren que Sesostris (Seti 1 ó Ramsés 2) dividió el Egipto en 36 nomos y la tierra de cultivo en porciones cuadradas iguales, una para cada familia, á cambio de un tributo anual [4]. Todos estos datos están en consonancia con el relato del Génesis. Para que Seti 1 ó Ramsés 2 pudieran repartir el Egipto entero en porciones á cambio de un tributo, era indispensable que el país fuera en esa época, es decir, en tiempo de la dinastía 19, posterior á José, propiedad del soberano. Si según Diodoro el Egipto era poseído por el rey, los sacerdotes y los militares; en la monarquía egipcia existía la constitución agraria que el Génesis consigna, con la única diferencia de aparecer al lado del rey y de la clase sacerdotal los militares. Pero estos solo entraron á la parte en época reciente con respecto á José, en el nuevo imperio, cuando empezaron las expediciones militares del Egipto á países extranjeros, las cuales dieron ocasión á recompensas por servicios en la guerra. Antes de esa época no había ejército permanente ni por tanto la misma *clase* militar; y los únicos propietarios eran el Soberano y los sacerdotes. ¿Cuál es el orígen de esa distribución de la propiedad agraria? Dillmann (p. 445) concediendo el hecho reputa arbitrario «combinar ese orígen» con la historia de José. Pero si los historiadores griegos se limitan á consignar el hecho sin señalar su orígen y alguno debe señalársele ¿qué razón hay para negar la exactitud del que señala Moisés? Ewald con más prudencia ve en aquellos testimonios la confirmación del relato genesiaco. Algunos han pretendido demostrar el caracter legendario de la sección genesiaca, ya por el colorido general que en ella domina, ya por la importancia que en ella se da á sueños vanos, y al número *siete,* el cual lleva envuelto cierto significado superstitioso; ya por la imposibilidad de admitir una serie tan larga y continuada de años estériles y, en consecuencia, de inundaciones insuficientes en el Nilo contra la experiencia de siglos. Pero estos fundamentos son de escaso valor. Sobre la importancia de los sueños y su verosimilitud dijimos lo suficiente en el cap. 41. Con respecto al número siete, no han falsado quienes han supuesto representa un número indefinido; pero la serie de

(1) Diod. síc. lib. 1, n. 73.

(2) Herod. lib. 2, n. 168.

(3) Ibid.

(4) Diod. lib. 1, n. 54; Herod. lib. 2, n. 109. El texto de Herodoto es: «referíase que este rey (Sesostris) había distribuido el país á todos los egipcios dando á cada uno porciones tetragonales iguales; y que de ahí habia procurado los ingresos, habiendo tasado una contribución pagadera por cada año».

la sección hace inaceptable la hipótesis: Moises dice en el cap. 41, 46 que al presentarse José á Faráon contaba 30 años y en consecuencia Jacob 121; y por otra parte cuando este Patriarca comparece ante el rey, después de *dos años* de hambre, su edad es de 130 años, y José cuenta 39: es, por tanto, evidente que los años de abundancia fueron *siete*. Igualmente al descubrirse José á sus hermanos les dice (45, 6) que van *dos,* y faltan aun *cinco* de escasez. La pretendida imposibilidad de la continuación en el hambre supone en primer lugar que su causa fué únicamente la escasa extension de las inundaciones del Nilo; pero aunque se conceda que fuera la principal, seguramente no fué la única; pues Canaán, cuya fertilidad es independiente de las crecientes del Nilo, sufre los rigores del hambre al mismo tiempo que Egipto. Además, y á parte de una intervención extraordinaria de Dios que pudo tener lugar en nuestro caso, la historia registra varios ejemplos de crecientes del Nilo, inferiores á la medida normal y continuadas por siete años (1).

Resta examinar brevemente la sección bajo su aspecto moral en la conducta de José. Dos puntos abraza este examen: el primero la contribución del *quinto,* impuesta por José á los colonos egipcios; el segundo, los procedimientos empleados por él para trasladar á Faraón la propiedad territorial. Desde luego la imposición del quinto, ó del 20 $^0/_0$, en el supuesto de la licitud del dominio, no puede calificarse de exorbitante, por ser una contribución que variaba con las cosechas; y en consecuencia no adolecía por de pronto del vicio de que adolecen nuestras contribuciones que es ser siempre iguales, aunque los años sean escasos. Pero ni considerada en sí puede tenerse por injusta: es bastante inferior á la cuota tributada actualmente en los países menos recargados de impuestos. Mayor dificultad ofrece á primera vista el último punto. En primer lugar José parece explotar la necesidad extrema del pueblo egipcio; y en segundo despoja á éste de sus propiedades con caracter de perpetuidad Cierto que á la luz de la moral cristiana, y dadas las ideas, costumbres y estado social que en los pueblos modernos se ha desarrollado bajo el influjo del cristianismo, tanto la obra como los procedimientos de José ofrecen sus oscuridades; pero no es ese el verdadero punto de vista en que debemos colocarnos para juzgar la gestion de José, sino la situación histórica y social de aquellos pueblos y las ideas que sobre esos puntos reinaban en aquellas edades, y á las que era natural se atemperase la conducta del Virey hebreo. A juzgar por la historia toda del Egipto y aun de la generalidad de los pueblos orientales á excepción del hebreo, el derecho de propiedad territorial en los particulares ó era desconocido, ó mirado como una concesion de los soberanos (2); de suerte que el derecho eminencial y tuitivo en estos venía facilmente á transformarse en real é inmediato con causas no muy urgentes. Ni hay razon para exigir que José

(1) Véase Vigouroux, *Bibl. et découv.* 2, 173 sigg.

(2) Véase lo que sobre este punto dice Michaud citado por Vigouroux, *Bible et découv.* 2, 183 sig.

profesara otros axiomas económicos sino los que en aquella época eran corrientes y pasaban por lícitos ante todo el mundo, aunque su equidad objetiva ofrezca para nosotros sus dificultades.

9. Ultimas disposiciones de Jacob, 47, 27=48, 22

Establecido Jacob con su familia en el pais de Gesén, vivio tranquilo por espacio de 17 años, prolongación de vida que sin duda fué efecto del gozo que le produjo la vista de José y los cuidados que este buen hijo prodigó á su anciano padre. Pero llegado á los 147 años y próximo ya á morir quiso hacer sus mandas y encargos á José para tranquilidad propia y provecho de un hijo á quien tanto amaba. Ante todo le exige bajo juramento le entierre en Canaan, y después traslada á él ciertas prerogativas de la primogenitura, justamente retiradas á Rubén, Simeón, y Leví por su mal comportamiento. De aquí la división natural de la sección en dos miembros: 47, 27-31 y 48, 1-22.

A) Disposiciones de Jacob sobre su enterramiento, 47, 27-31

V. 27. « *Y habitó Israel en tierra de Gesén, y fueron heredados en ella y crecieron y se multiplicaron en gran manera* ». *Israel* es no la persona de Jacob sino el pueblo ó casa de Israel. Al decir el texto que fueron heredados da á entender que tambien ellos fueron exceptuados, ó en calidad de extranjeros, ó por habitar una provincia que entonces no caía dentro de la demarcación del reino, ó por privilegio, de la medida general establecida para el común de la nación. La multiplicación de que se habla no se ve si se refiere á la que alcanzó la familia antes de la muerte de Jacob, ó si habla en general de la propagación obtenida durante la permanencia en Egipto. — Vv. 28-31. « *Y vivió Jacob en tierra de Egipto diez y siete años; y fueron los días de Jacob, los años de su vida ciento cuarenta y siete años. Y aproximábanse los dias de Jacob para morir y llamó á su hijo, á José y díjole: si he hallado gracia en tus ojos, pon, te ruego, tu mano bajo mi muslo y harás conmigo miseri-*

cordia y verdad; no me sepultes, te ruego, en Egipto: Y descanse con mis padres; y me tomarás de Egipto, y me sepultarás en el sepulcro de ellos. Y respondió: yo haré según tu palabra. Y dijo: júrame(lo); *y juróle: é Israel se prosternó sobre la cabecera de la cama* ». Jacob llama á José porque este naturalmente residía en la corte que estaba á alguna distancia de Gesén. Jacob y José emplean aquí para prometer y recibir la promesa el ceremonial que vimos emplear á Eliezer y Abrahán en el cap. 24, y cuyo significado quedó expuesto allá. Pero esa ceremonia no era propiamente un juramento, pues Jacob exige á José después de ella una confirmación jurada. No se especifica la cueva doble, pero se la indica con claridad al decir Jacob que la sepultura ha de ser con sus padres. Escuchado el juramento de boca de José, Jacob se prosterna hacia la cabecera del lecho, donde estaba como en otro tiempo su padre Isaac, en acción de gracias al Dios que José acababa de invocar. La versión alejandrina y S. Pablo citando este pasaje traducen: « y adoró el extremo de la vara », es decir, del bastón de José, insignia de su dignidad, como muestra de gratitud y de respeto á su hijo. Los alejandrinos leyeron מַטֶּה = vara; el texto hebreo מִטָּה = lecho.

No solo el afecto y veneración á los miembros de la familia, sino la gratitud hacia Dios impulsaba á los Patriarcas á hacerse enterrar en Canaán. La promesa hecha por el Señor á Abrahán, y reiterada á Isaac y Jacob de dar á su posteridad el país cananeo hacía que aquella región fuese mirada como patrimonio sagrado de la familia patriarcal.

B) **El traslado de la primogenitura, 48, 1-22**

Ya dijimos en el cap. 27 que la trasmisión de los derechos patriarcales en lo que toca á la determinación de la persona era una atribución del padre. Propiamente no trasladó Jacob á José todas las prerogativas de la primogenitura, sino que las distribuyó entre José y Judas, concediendo al primero *la mejora en el duplo* (Deut. 21, 17) y al segundo la primacía, como lo verémos en el cap. 49.

Vv. 1. 2. « *Y aconteció después de estos sucesos que se dijo á José: he aquí que tu padre está enfermo. Y tomó á sus dos hijos consigo, á Manasés y á Efraín. E hizo avisar á Jacob diciendo: he aquí que tu hijo José ha venido á tí; y se confortó Israel y sentóse sobre el lecho* ». La indisposición anterior de Jacob pasó, y José pudo volver á la corte, pero de nuevo recibió aviso de la recaída de su padre, y se puso en camino con sus dos hijos para verle. Sin duda reputó grave la recaída, y por eso llevó á sus hijos, á recibir la bendición de su abuelo. — Vv. 3-7. « *Y dijo Jacob á José: el Dios Omnipotente se me apareció en Luza en tierra de Canaán y me bendijo. Y díjome: he aquí que yo te propagaré y te multiplicaré y te constituiré en congregación de pueblos; y te daré esta tierra para tu posteridad después de tí en posesión perpetua. Así, pues, tus hijos, los que te han sido engendrados en tierra de Egipto hasta que vine á tí á Egipto, serán mios: Efraín y Manasés serán para mí como Rubén y Simeón. Y la familia tuya que hubieres engendrado después de ellos, serán para tí, sean llamados según el nombre de sus hermanos en sus herencias. Porque yo al llegar de Padán murió á mi lado Raquel en tierra de Canaán; cuando aun* (había) *distancia de tierra para llegar á Efrata; y la sepulté allí en el camino de Efrata; esta es Belén* ». El enlace entre la introducción de los vv. 3 y 4 y la adopción expresada en los tres versos siguientes hace ver que el recuerdo de la visión y promesa de Betél es el fundamento de la adopción que luego se sigue. Al aparecérseme Dios en Betél, dice Jacob, prometióme para mi posteridad el país de Canaán; en consecuencia, es mi voluntad que en el repartimiento de la región cananea por lotes entre mis hijos, ó las familias ó tribus que de ellos procedieren, tus dos hijos habidos antes de mi entrada en Egipto reciban cada uno su porción como si fueran hijos inmediatos míos, al igual con Rubén ó Simeón. Esta disposición de Jacob en favor de José equivalía á hacer de él dos familias, y á entregarle dos porciones ó lotes en la herencia; y por lo mismo era *mejorarle en el duplo* con respecto á los demás hermanos. La *mejora en duplo* era según el derecho mosaico (Deut. 21, 17) privilegio del primogénito, y como aparece

de este paraje, databa de la época patriarcal. Al tenor de este artículo del derecho premosaico, la distinción que Jacob hace aquí en favor de José sobre sus hermanos, trasladaba á él una de las prerogativas del primogénito [1]. Con respecto á los demás hijos de José, no tendrán el privilegio de sus dos hermanos mayores, sino que serán agregados con su posteridad respectiva á una de las dos tribus de Manasés ó Efraín. La razón de hacer esta elección de Manasés y Efraín con preferencia á otros hijos de José la indica el Patriarca Jacob: fué por haber nacido estos antes de su entrada en Egipto, desde cuyo tiempo empieza á computarse la historia del pueblo de Israel como constituído en sus tribus propias.

El enlace del v. 7 con lo que precede ofrece dificultad. Muchos intérpretes sobre todo modernos como Hummelauer, Hoberg y otros, creen que Jacob expresa el motivo de hacer en favor de José la mejora del duplo : el motivo es el amor de Jacob á Raquel madre de José. Cierto que supuesto el derecho que al Patriarca asistía para retirar á Rubén sus prerogativas y trasladarlas á otro ú otros hijos suyos, podía moverse á hacerlo en favor de José por el singular amor que profesó á su madre ; pero como observa bien Dillmann, el v. 7 no presenta partícula que exprese relación causal respecto de la elección referida en el v. 6 : porque la causal *enim* de la Vulgata no se lee en el texto hebreo. Ni se ve tampoco enlace objetivo entre ambas claúsulas ; porque el v. 7 recuerda á Raquél no precisamente para expresar el amor especial que Jacob le profesaba, sino por razón de su muerte al acercarse el Patriarca á Hebrón de regreso de Mesopotamia. El motivo que Jacob tuvo para favorecer á José fueron los merecimientos de éste. Y á la verdad no leemos que con Benjamín hiciera su padre distinción alguna, aunque hijo también de Raquél.

Vv. 8-10. « *Y vió Israel á los hijos de José y dijo: quién son estos? Y José respondió á su padre: son mis hijos que Dios me ha dado aquí. Y dijo: tráemelos, te ruego, para que los bendiga. Y los ojos de Israel estaban pesados por la vejez, no podía ver. Y acercólos á él, y los besó y los abrazó* ». La escena que precede con la adopción de los hijos de José había tenido lugar estando estos presentes, pero sin que Ja-

[1] Cierto que el derecho mosaico no es el patriarcal; pero ya sabemos que al primero pasaron muchas prácticas existentes ya en la epoca patriarcal.

cob lo echara de ver. Pero mientras seguía hablando observó que estaban, aunque sin conocerlos por su falta de vista. — Vv. 11-12. « *Y dijo Israel á José: estaba consentido en no ver tu semblante, y he aquí que Dios me ha hecho ver aun á tu posteridad! Y sacólos José de entre sus rodillas y postróse con su rostro por tierra* ». פלל propiamente es resolver, decidir; pero tratándose de actos no dependientes de la voluntad equivale á consentir: « no había consentido en verte », ó mejor: « estaba consentido en no verte ». La escena que inmediatamente va á desarrollarse es enteramente análoga á la del cap. 27. Primero José aproxima á sus hijos ante Jacob y éste los besa y abraza: después José los saca de entre los pies de su padre y se postra en tierra para recibir la bendición paterna y con José indudablemente postráronse también sus hijos. — Vv. 13-14. « *Y tomó José á los dos, á Efraín en su derecha, de la izquierda de Jacob y á Manasés en su izquierda, de la derecha de Israel y aproximó*(los) *á él. Y extendió Israel su derecha y puso*(la) *sobre la cabeza de Efraín que era el menor; y su izquierda sobre la cabeza de Manasés, cruzando sus manos, porque Manasés era el primogénito* ». Como Jacob y José estaban de frente, la izquierda y derecha del primero eran la derecha é izquierda del segundo. José, pues, colocó á Manasés á su izquierda, y por lo mismo á la derecha de Jacob; y á Efraín á su derecha, izquierda de Jacob, para que éste al extender naturalmente sus manos para bendecirlos, posase la derecha sobre Manasés que era el primogénito, y la izquierda sobre Efraín. Pero Jacob cruzó sus manos, y fué á posar su derecha sobre Efraín y la izquierda sobre Manasés. — Vv. 15. 16. « *Y bendijo á José diciendo: el Dios en cuya presencia caminaron mis padres Abrahán é Isaac: el Dios que me ha apacentado desde que empecé á ser hasta el día de hoy; El angel que me ha vindicado de todo mal bendiga a estos mancebos, y sea invocado en ellos mi nombre y el nombre de mis padres Abrahán é Isaac, y propáguense en muchedumbre en medio de la tierra* ». Llama la atención que pidiendo Jacob á José en el v. 9 le presente sus hijos para bendecirlos, es decir, tratándose de la bendición de los hijos de José, en el v. 12 se prosterne José para recibir la ben-

dición y en el 15 se diga que en efecto Jacob bendice á José, mientras por el contrario, al pronunciar Jacob la fórmula de bendición, nombra no á José, sino á sus hijos. La explicación de esa incoherencia aparente se da en la introducción de la escena. José comparece ante Jacob en compañía de sus dos hijos; y el Patriarca participa á su hijo el propósito de mejorarle en el duplo dividiendo su casa en dos, con su doble herencia correspondiente. Desde este momento Manasés y Efraín son para Jacob como hijos, pero que en su dualidad representan á José cuya casa y herencia duplican. Al bendecir, pues, á Manasés y Efraín, bendice Jacob á José.

La fórmula empleada por Jacob en la bendición de sus nietos es solemnísima, invocando al Dios de sus padres Abrahán é Isaac y al angel que siempre le ha sustentado. Alude Jacob á las apariciones de Betél, de Charán, de Manaim y de Fanuel en las que bajo diferentes formas se le había aparecido el Señor ya confirmando la bendición de Isaac y la transmisión á su persona de las promesas y herencia patriarcales; ya prometiéndole su protección contra Labán y Esaú. El *angel* no es otro que el angel de Jehová, ó que hace sus veces. El objeto ó término de la bendición es doble: la invocación del nombre de Jacob en ó sobre Manasés y Efraín, y su propagación en numerosa descendencia. Invocarse el nombre de Jacob ó Israel es añadirse al propio de Manasés ó Efraín el patronímico בן יעקֹב, siendo reconocidos por hijos y herederos del Patriarca.

Vv. 17-19. « *Y vió José que su padre había puesto la mano de su derecha sobre la cabeza de Efraín, y en sus ojos estuvo mal; y tomó la mano de su padre para separarla de la cabeza de Efraín á la cabeza de Manasés. Y dijo José á su padre: no así; porque este es el primogénito: pon tu mano derecha sobre su cabeza. Y rehusó su padre diciendo:* (lo) *sé, hijo mio,* (lo) *sé: tambien este llegará á ser un pueblo, y tambien este crecerá; pero sin embargo su hermano menor será más grande que él, y su semilla llegará á ser plenitud de las gentes* ». Aunque pudiera parecer que la advertencia de José fué antes de pronunciar Jacob sus palabras del v. 15 y 16, la respuesta de Jacob y el v. 20 manifiestan que tuvo lugar después: las palabras de Jacob en respuesta á José suponen la bendición pronunciada ya. El caso presente nos ofrece otro nuevo ejemplo del derecho pariarcal con respecto

á la anteposición ó posposición de uno de los hijos á los demás. « Plenitud de las gentes » vale tanto como semilla plenamente lograda, propagación copiosísima. Tal fué en efecto la tribu de Efraín como se ve por los censos de los Números. — V. 20. « *Y los bendijo en aquel día diciendo: en tí bendecirá Israel diciendo: hágate Dios como á Efraín y como á Manasés. Y puso á Efraín delante de Manasés* ». Como se vé por el contenido, esta bendición es distinta de la anterior. En esta última se da entender sencillamente la fecundidad de efraimitas y manaseitas, la cual será tan grande que excitará la emulación de las demás tribus, deseando para sus hijos y familias una propagación semejante á la de Efraín y Manasés. Así fué: en la distribución de la tierra de Canaán no solo obtuvieron dos lotes; sino que cada uno fué mayor que el de muchas otras tribus. — Vv. 21-22. « *Y dijo Israel á José: he aquí que yo muero: pero Dios estará con vosotros y os restituirá á la tierra de vuestros padres. Y yo te he concedido una parte sobre tus hermanos que con mi espada y arco tomé de mano del amorreo* ». Sobre el territorio que ahora ofrece ó manda en testamento á José fuera ó á parte de la herencia que ha de recibir con los demos hermanos, no están de acuerdo los intérpretes: lo más probable es que habla el Patriarca de una adquisición de territorio que se omite en la historia de Jacob. Como los amorreos propiamente dichos habitaban al mediodía de Canaán, tal vez durante su permanencia en Hebrón, obtuvo Jacob por fuerza de armas algún territorio situado por aquellas partes. Sin embargo en el episodio de la Samaritana parece aludirse a esta manda; y en consecuencia el territorio habría de buscarse en las cercanías de Siquén, y lo obtendría Jacob con ocasión del episodio de los siquimitas.

¿A qué época y á qué soberano de la historia de Egipto corresponde la entrada y sobre todo la elevación y administración de José en aquel país? Eusebio en su Crónica hace coincidir el encumbramiento de José con el año 91 del advenimiento de los Hycsos ó Pastores cuya dinastía reinó segun el mismo historiador 103 años y es la 17 que sucedió á la de los tebeos y precedió á la de los reyes diospolitanos, á quienes á su vez siguieron los ramesidas. Con arreglo al cómputo de Eusebio, José presenció durante su gobierno la expulsión de los Hycsos; pero ni la Biblia da á

entender semejante cambio en tiempo de José, ni es probable tuviera lugar, pues el hijo de Jacob continúa tranquilo en su elevado puesto hasta su muerte, es decir, por expacio de 80 años. El dato de hacer coincidir el advenimiento de José con la dominación de los Hycsos es reconocido de todos los egiptólogos con sorprendente uniformidad, aunque comunmente no se admite ni que la dinastía de los Hycsos fuera la 17, ni que hubiera sido expulsada durante la administración de José. Los mejores egiptólogos convienen hoy en que los Hycsos son contemporáneos á los tebeos, si bien reina la mayor oscuridad é incertidumbre sobre el número de orden que corresponde á esas dinastías.* En general el período desde la dinastía 12 hasta la 18 que inaugura el *nuevo imperio*, es muy poco conocido ; y solo aparece como resultado probable de su estudio que durante él se disputaron el trono diversas familias, y que al terminarse la dinastía 14 tuvo lugar la invasión de los Hycsos ó Pastores, contra quienes la dinastía 17 empezó la guerra de emancipación ([1]). Los fundamentos para hacer coincidir la administración de José con la dominación de los Hycsos le toman, además de las memorias antiguas, de la analogía de origen y profesión entre aquellos reyes y la familia de Jacob, y de diversas indicaciones que ocasionalmente ocurren en la serie de la historia de José. La acogida tan facil y benévola que el Faraón del Génesis hace no solo á José, sino á toda su familia, se explica perfectamente en el supuesto del origen asiático y profesión pastoril de los primeros Hycsos llamados por esa causa *Pastores*. Igualmente el odio del pueblo egipcio á los pastores de ovejas (46, 34) se armoniza con la situación del país bajo la dominación de aquella dinastía ; y no menos conviene al mismo período histórico la doble circunstancia de poseer el rey numerosos rebaños, y de buscar para su custodia prefectos no entre los naturales, sino en los hermanos de José (47, 6). Por último tambien la cronología nos conduce con mucha probabilidad á esta conclusion. El Éxodo no puede colocarse en la dinastía 19 (Seti 1, Ramsés 2, Merempta ó Menepta) sino antes; porque la dinastía 19 empieza hacia 1320 y los tres reyes citados vienen á caer en el siglo 13 (a. C.), época inconciliable con datos innegables de la Biblia. Teniendo en cuenta que la toma de Samaria por los asirios fué hacia el año 720, y haciendo el cómputo de los 20 reinados en la monarquía de las diez tribus y el de Salomón, resulta que este soberano reinaba

([1]) Crum, *Diction. of the Bible*, art. *Egypt* (1, 659-660). Poco más ó menos lo mismo viene á decir Erman. Limítase éste á consignar que el advenimiento de los Hycsos corresponde á aquella larga época de trastornos que siguió á la decadencia del imperio medio con la dinastía 12. Los Hycsos supieron conquistar el Egipto, pero no supieron gobernarlo, siendo expulsados por *Ta'a*, principe tebano su tributario y sus dos inmediatos sucesores. Amosis, nieto de Ta'a dió principio, expulsados los Hycsos, al nuevo imperio con la dinastía 18. Según eso los Hycsos constituyen una ó dos dinastías entre la 13 y la 18, reinando simultáneamente con otras dos ó tres dinastías indígenas (*Aegypten:* cap. 3 pp. 61-70).

por los años 1000 antes de J. C. Como desde el Éxodo hasta la construcción del Templo median 480 años (3 Reg. 6, 1) la salida de Egipto tuvo lugar hacia 1500, es decir, mucho ante del advenimiento de la dinastia 19, y probablemente á principios de la 18 cuya dominación duró unos 230 años. Ahora bien, la permanencia de los israelitas en Egipto fué de 430 años (Éx. 12, 40) y en consecuencia entraron allí hacia 1900 ó 2000 entre las dinastías 12 y 15 en la época de turbulencias durante la cual se verificó la invasion de los Hycsos (1).

10. Las bendiciones de Jacob y su muerte, 49, 1=33

A) El vaticinio de Jacob: la autenticidad

El argumento del cap. 49 en su aspecto, por decirlo así, superficial, y haciendo abstracción del caracter histórico, autenticidad y data cronológica de la pieza, es sencillo: Jacob reune en derredor de su lecho de muerte á sus hijos invitándolos á escuchar de sus labios en hora tan solemne, la predicción de sus destinos futuros. El Patriarca va recorriendo uno por uno á sus doce hijos, y tomando ocasión, ó del rango que le corresponde por el orden de su nacimiento como en Rubén; ó de acciones de su vida en las cuales han revelado su caracter, como en Simeón y Leví; ó del significado de sus nombres como en Judas, Dan, Gad y José; ó de la situación geográfica posterior de su tribu respectiva en Canaán como en Isacar, Asér y Zabulón; ó de alguna cualidad que les distinguía, como en Neftalí y Benjamín; describe en rasgos comunmente muy breves, la fisonomía que en el curso de la historia ha de caracterizar á cada una de las tribus después de la ocupación de Canaán y cuando formen ya una nación constituida políticamente. Aunque el Patriarca en cada una de sus bendiciones nombra personalmente á sus hijos, su punto de mira, ó la situación histórica

(1) Puede leerse al citado CRUM y á MIKETTA, *Der Pharao des Auszuges*, Freib. 1903. MASPERO, *Hist. anc. des peupl. de l'Orient.*, 1904. VIGOUROUX, MANGENOT etc. pertenecen á la escuela antigua. No obstante preciso es añadir que no es posible tener confianza en ninguno de estos cómputos.

sobre la que recaen sus predicciones, no es una época de la vida individual de aquellos, sino de la vida colectiva de su posteridad constituida en tribu. Los hijos que Jacob tiene presentes y á quienes se dirige, son los *representantes* de generaciones venideras, objeto de las predicciones. Dos criterios ciertos poseemos en el tenor mismo de las palabras de Jacob para reconocer esa verdad: el exordio ó introducción del razonamiento y los rasgos con que describe á sus hijos. Jacob les dice que va á manifestarles lo que les ha de occurrir *en el fin de los días*, es decir, en un porvenir todavía lejano, y en la descripción nos presenta, ya á Siméon y Leví *esparcidos* entre sus hermanos *de Israel*, ya á Judá investido de la suprema auctoridad política, ya á Asér, Isacár y Zabulón ocupando determinados distritos en el país de Canaán, ya á Dan desempeñando la judicatura sobre su pueblo. Jacob, pues, fija su mirada en una situación histórica y en una época cronológica en las que la posteridad de sus hijos constituye una nacionalidad y ocupa el territorio cananeo. A nadie debe parecer extraño que el Patriarca volara en alas de su pensamiento á esa doble situación: Dios le había hecho la promesa de dar á su posteridad la posesión del país de Canaán; precisamente al descender á Egipto habíale renovado expresamente la misma predicción; y la estancia en Egipto mirábanla el padre y los hijos como esencialmente transitoria. Por lo que hace á la distancia cronológica precisa que de hecho mediaba entre la muerte de Jacob y el establecimiento en Canaán, el Patriarca no la conocía, antes podía sin dificultad abrigar la esperanza de que había de ser breve; lo mismo que el espacio que debía transcurrir entre la ocupación de la tierra prometida y el advenimiento del Mesías (1).

En lo tocante á la data cronológica é índole consiguiente de la pieza, aunque todos convienen en que es antiquísima, los críticos é intérpretes racionalistas están todos de acuerdo en que no representa un vaticinio de Jacob; porque los vaticinios siguen siempre con respecto al término de la predicción este orden: empiezan por sucesos contemporá-

(1) Las *cuatro generaciones* del cap. 15 podían entenderse en diversos sentidos; y solo el curso de la historia podía precisar el verdadero.

neos ó próximos á la época del Profeta; y luego pasan sucesivamente y sin solución de continuidad á predecir sucesos de las edades venideras, pero tomando por objeto « no datos geográficos ó hechos históricos, sino verdades que se derivan de los soberanos principios de la intervención divina en el gobierno del mundo ». Pues bien, estos caracteres esenciales de la profecia faltan de todo punto en nuestra sección: el autor nada dice de la época larguísima transcurrida entre Jacob y el estabecimiento de Israel en Canaán; desconoce igualmente la hegemonía de Efraín antes del Mesías siendo así que los reyes de las diez tribus fueron más poderosos que los de Judá: guarda completo silencio sobre las prerogativas de Leví etc. En cambio señala datos geográficos y hechos históricos sin conexión con esa altísima providencia de Dios (1). Una vez, pues. que la pieza no es un vaticinio, sino un producto del discurso humano, su data cronológica deberá determinarse « por la situación de las tribus israelíticas reflejada en el fragmento » (2); « por el horizonte visual que determinan los rasgos de la descripción » (3); pues no poseemos testimonio histórico alguno fidedigno que testifique la fecha. De conformidad con estos principios Reuss coloca el origen del documento en la época histórica de Israel « cuando la casa de Saúl se retiraba para dar lugar á la de David ». En efecto; en el cuadro ó situación histórica del pueblo de Israel que el vaticinio de Jacob nos pone á la vista, las tribus están ya establecidas en Canaán; Rubén ha perdido su importancia, y Simeón apenas la conserva; Leví no ha entrado en posesión del sacerdocio, y estamos en consecuencia en una época anterior á la centralización del santuario: « Judá es el conquistador, el Léon de actualidad, la cabeza de las tribus: Efraín tiene la primacía de la riqueza pero no la del poder » (4). Dillmann por su parte establece desde luego que la data debe buscarse en una época « muy distante de Jacob, pero anterior á la del cisma. Los vv. 14-18 donde desempeñan papel importante Isacar y Dan harían pensar en la época de los jueces; pero 8-12 donde aparece decisiva y pujante la preponderancia de Judá, nos conducen al reinado de David ó Salomón. No es posible descender á época posterior: en tiempo del cisma las tribus han perdido su importancia » (5). Pero como es tan dificil conciliar, dentro del criterio expresado, los rasgos que á cada tribu caracterizan, otros, aunque no muchos en número ni de grande autoridad, prefieren explicar el origen del fragmento diciendo que no representa una pieza, producto de una concepción literaria única, sino un conjunto de rasgos aislados, expresión de diversas situaciones históricas sucesivas, y reunidos más tarde por un colector. Sin embargo, hasta Gunkel, tan facil en extremar el origen fragmentario de las secciones genesíacas, desecha esta explica-

(1) Dillmann, p. 454; Reuss, *Gesch. d. T. A.*, p. 213.
(2) Reuss, ibid.
(3) Dillmann, ibid.
(4) Reuss, ibid.
(5) P. 455.

ción, inconciliable con la brevedad extrema de varios miembros del documento y se adhiere á la opinión de Reuss y Dillmann (1).

Entre los protestantes creyentes quedan todavía algunos que admiten el caracter profético de la pieza atribuyéndola á Jacob. Los católicos por su parte en su casi totalidad no solo entre los antiguos, sino entre los contemporáneos reconocen y vindican el valor profético y el origen histórico atribuido al documento en la introducción histórica del mismo (2). Únicamente advierte Hoberg que no es preciso admitir pronunciara Jacob ó dictara su razonamiento en la forma poética que hoy presenta: basta que los conceptos sean del Patriarca, aunque más tarde un escritor redujera el contenido á forma poética (3). El argumento fundamental en favor de la autenticidad es el testimonio expreso del Génesis, que al principio y al fin del cap. 49 atribuye al Patriarca en términos explícitos el razonamiento entero: « *llamó,* dice la introducción, *Jacob á sus hijos y díjoles, congregáos, para que os anuncie lo que os ha de ocurrir en los últimos días; congregáos y oíd, hijos de Jacob; escuchad á Israel vuestro padre* ». Y en el v. 28 se lee: « *estas palabras les habló su padre, y bendijo á cada uno con bendición propia* ». Decir que estos testimonios son falsos no solo es negar la inspiración divina y la autenticidad del Génesis; es además negar la veracidad del escritor del capítulo quienquiera que sea, suponiendo que afirma categóricamente ó lo que sabe ser falso ó lo que no sabe si es verdad. Al testimonio del autor del Génesis deben agregarse los testimonios de todos los escritores del Antiguo y Nuevo Testamento que han afirmado la autoridad divina, la autenticidad y veracidad histórica del Pentateuco.

Pero no son esos los únicos argumentos de autenticidad que poseemos: los caracteres de la pieza confirman plenamente la verdad de los testimonios: el vaticinio de Jacob en el cap. 49 del Génesis no puede ser de otro que de Jacob. Un escritor cualquiera del tiempo ó de los reyes, ó de los jueces, más aún, ni Josué ni Moisés mismo pueden hablar de los hijos de Jacob y de las tribus de Israel representadas en sus primeros progenitores como se habla en este fragmento. En él se anatematiza severamente á los tres hijos mayores privándoles de los derechos y prerogativas de la primogenitura: en él se prefiere sin disimulo alguno á ciertos hermanos y tribus sobre otros: en él se deja en la oscuridad á varios miembros, ó tribus mientras á otros se ensalza extraordinariamente; ¿por qué escritor, ó en que época de la historia de Israel podría hacerse esto impunemente, y logrando se aceptara el escrito colocándole en el más venerado de los volúmenes que guardaba Israel y como parte integrante de tan augusto volumen? Ya sabemos lo que tuvieron que sufrir los más ilustres personajes y Profetas sin exceptuar el mismo Moisés, por pretendidas desatenciones, y mucho menores, á una ú otra tribu. Dígase pues

(1) P. 420, 421.
(2) Lamy, 2, 351; Hummel., p. 587; Hoberg, p. 437.
(3) P. 438.

en qué época histórica ó en qué region de Israel pudo consignarse ó la exaltación v. gr. de Judá y Efraín, sin protesta de las otras tribus; ó la dispersión tan humillante de Rubén, Simeón y Leví guardando silencio las tribus deprimidas. Lo que la historia de Roboán, de David, de Jefté, de Gedeón, de Moisés nos manifiestan es que cuantas veces fué ó creyó ser postergada ínjustamente una tribu, siguióse inmediatamente la protesta en las formas más violentas. Y sin embargo, por la extraordinaria exaltación de unas tribus y depresión de otras en nuestro fragmento no leemos haberse suscitado querella alguna. Dícese que un escritor de Judá pudo en tiempo de David ensalzar á esa tribu por el solio, y tambien á Efraín con el obieto de halargarla y evitar una ruptura (1). Pero la conducta de Efraín con David en el incidiente de Seba después de la rota de Absalón prueba que aquella tribu no había recibido recientemente de parte de Judá y de David tal distinción. Además, podía hacerse ésta en obsequio de Efraín sin irritar á otras tribus, y sobre todo al tiempo que se humillaba á algunas de un modo tan feo é imprudente? Y las tribus así humilladas ¿habrían asistido espontáneamente á la coronación de David? ó si se dice que la pieza se escribió despues, ¿es creible que de ese modo se pagase aquella generosidad, ó que las víctimas de tal ingratitud ninguna señal dieran de sentimiento? Otro indicio manifiesto de la época de origen es el silencio sobra el sacerdocio de Leví: esa circunstancia demuestra que el documento es anterior al Éxodo. Por fin, tambien es absolutamente imposible armonizar con el criterio naturalista que niega el valor profético del capítulo la unidad de concepción del mismo y el conjunto de sus rasgos: porque no puede señalarse situación histórica ninguna en la que *simultáneamente* se verifiquen todos. Por el contrario, si el documento es un vaticinio, no es necesaria esa simultaneidad, y basta que en diferentes épocas de la historia se cumplieran sucesivamente algunos de los extremos predichos.

Los reparos que el racionalismo opone contra el caracter profético son de ningún valor. En la revelación profética el Profeta ve todo y solo aquello que Dios quiere revelarle; si pues Dios no descubre al Profeta sino ciertos acontecimientos simultáneos ó sucesívos de la historia venidera, pero sin mostrarle con distinción otros acontecimientos intermedios, ó la distancia cronológica precisa que separa entre sí á los acontecimientos manifestados, y á su conjunto de la época del Profeta, éste no podía anunciar ni tales acontecimientos secundarios, ni las distancias cronológicas que median entre uno y otro de los sucesos mismos revelados.

(1) Dillmann, p. 454 y 455.

B) **Las bendiciones á Rubén, Simeón, Leví y Judas, 1-9**

Vv. 1. 2. « *Y llamó Jacob á sus hijos y dijo: congregáos para que os anuncie lo que os ha de ocurrir al fin de los días. Reunios y oíd, hijos de Jacob; y escuchad á Israel vuestro padre* ». La convocación era facil, pues sus hijos á excepción de José, residían con el padre, y tampoco á José le era dificil presentarse. El segundo verbo קרא está en lugar de קרה, como sucede con mucha frecuencia. — Vv. 3. 4. *Rubén, tú mi primogénito, mi energía y principio de mi vigor: primero en elevación, y primero en poder. Te derramaste como agua; no crezcas; porque subiste al lecho de tu padre, profanaste entonces mi estrado: subió* (á mi lecho)! ». Llama Jacob á Rubén su energía, es decir fruto, ó signo de su energía procreadora por haber sido quien la recibió de lleno como el primero de todos sus hijos. El miembro siguiente expresa con otras palabras el mismo concepto; por eso es preferible אוֹן = vigor á אָוֶן = dolor. יֶתֶר redundancia, ostentación: es llamado así Rubén por su primogenitura. Pero estas expresiones que denotan autoridad, elevación, indican lo que Rubén debía ser y recibir de su padre en este momento como primogénito; sin embargo, no fué investido de esas preeminencias por haberlas desmerecido.

En la segunda parte describe Jacob el delito de Rubén por el que es privado de sus prerogativas. Te derramaste como agua; á la letra: efusión como de agua (has sido); Jacob compara á su hijo con el agua de una vasija puesta al fuego, que hierve y se derrama saltando sin barreras; porque su desenfrenada incontinencia le había hecho saltar las barreras de la ley y del respeto á su padre. En castigo de tal delito, Jacob lejos de conceder á Rubén la primacía sobre sus hermanos y augurarle larga posteridad, por el contrario le corta los vuelos: no crezcas. Y en efecto, la tribu de Rubén no llegó á prosperar ni en número, ni en hombres grandes, ni en hechos hazañosos. De la última voz עלה se dan muchas explicaciones: la más sencilla es tomarla como pretérito perfecto. Jacob suspende la alocución á Rubén entablando un monólogo cuyo sentido queda cortado

en la primera palabra, acompañándola de un ademán y gesto de execración del crimen de Rubén. S. Jerónimo parece haber leído esa voz en infinitivo pues traslada: « in ascensu », es decir, ascendendo ([1]). Hoberg la cambia en עלי = para mí, á mi respecto.

Vv. 5-7. « *¡Simeón y Leví hermanos! sus espadas instrumentos de violencia. No entre mi alma en el consejo de ellos, ni mi gloria tome parte en su asamblea, porque en su furor mataron hombre, y en su encono derribaron muro. ¡Maldito su furor por violento, y su ira porque fué dura! los sortearé por Jacob y los dispersaré por Israel* ». Gloria כבד se toma frecuentemente en hebreo como sinónimo de alma: lo mismo sucede con la voz לשן lengua. Jacob exclama: Simeón y Leví verdaderamente hermanos, no menos en las costumbres aviesas que en la sangre. Jacob detesta la mancomunidad de ambos hermanos en sus proyectos detestables, aludiendo á su proceder con los siquimitas. « Derribaron muro » שׁוּר, ó « enervaron toro » שׁוֹר. También esta última acción es de hombres iracundos y de guerra; pues para inutilizar los toros ó bueyes solían cortarles el nervio de la pierna: tal vez Simeón y Leví hicieron esto con el ganado de Siquén, ó una parte de él; pues otra se llevaron consigo. Tampoco Simeón y Leví reciben bendición de su padre.

V. 8. 9. « *¡Judas tu! te alabarán tus hermanos; tu mano en la cerviz de tus enemigos; prosternaránse ante tí los hijos de tu padre. Cachorro de león Judas; subiste, hijo mio, de la presa: inclinado, sentóse sobre sus piés como león y semejante á leona: ¿quién le hara levantarse?* » Empieza Jacob la bendición de Judas tomando ocasión de su nombre que significa alabanza. « Tu te llamas alabanza; pues bien, tus hermanos te alabarán » Ya este primer miembro preludia algo grande; pero donde con toda claridad se confiere á Judas la prerogativa principal del primogénito ó continuador directo de la representación patriarcal es cuando le dice su padre: « prosternaránse ante tí tus hermanos »: la misma fórmula empleó Isaac con Jacob en el cap. 27. Después de

([1]) *Quaest. hebr.* in *Gen.* 49, 4-6.

conferirle solemnemente la prerogativa principal del primogénito, pasa el Patriarca á describir los caracteres que heredados de su progenitor, han de distinguir á su tribu. Compárala á un león que sale de su guarida situada en lo alto para hacer presa por los contornos, y alcanzada sin gran trabajo, vuelve con ella subiendo á su madriguera, donde tendido majestuosamente sobre sus cuatro piés empieza sereno á devorarla sin que nadie ose inquietarle. Judá fué siempre belicosa, pero al mismo tiempo de ánimo noble y apta para la gestión de los negocios y el gobierno. Ya en el desierto ocupaba el primer lugar (Núm. 2, 3; 7, 12; 10, 14); en la conquista es también la primera que se hace dueña de su lote y va al frente de las otras: pero sobre todo desde el tiempo de David adquiere una supremacía definitiva.

C) **Vaticinio sobre el Mesías, 10-12**

Vv. 10. 12. « *No se apartará de Judá el cetro de mando, ni el legislador de entre sus piés, hasta que viniere aquel á quien* (está reservado); *y á éste la obediencia de los pueblos. El que ha de atar su pollino á la vid; y el hijo de su asna á la cepa escogida. Brillante de ojos más que el vino; y la blancura de sus dientes más que leche!* » En esta segunda parte más que de Judas ó de su tribu se habla de otro personaje á cuyo advenimiento será preparación la nacionalidad hebrea representada como en elemento culminante é indispensable en la tribu de Judá. Israel llegará á formar un pueblo independiente, depositario de un cetro ó insignia de mando: pero en los designios divinos la posesión de ese cetro ha da estar en Judá en depósito hasta que venga un personaje soberano á quien en definitiva está reservado, y en cuyas manos lo depositará Judá. La nación israelita podrá sufrir golpes formidables; podrá ser desmembrada; podrán desaparecer de la escena de la historia tribus enteras y en gran número: Judá no puede sufrir esa suerte. Está encargada de reservar el cetro ó insignia de mando y entregarla en propias manos al gran Enviado de Jehová; y Judá persistirá en su existencia y

representación política de nación por sí, con su fisonomía, su religión, su legislación propia hasta que haga su aparición el augusto Personaje; y cuando éste hubiese entrado en escena, Judá le trasmitirá su cetro quedando terminada la misión histórica de Israel representado como en su más alta expresión en aquella tribu. Tal es el pensamiento que preside á las cláusulas del v. 10. Los dos siguientes no son otra cosa que una delicadísima expansión del Patriarca-Profeta quien extasiado ante la presencia del futuro Soberano de las gentes, se deleita en describir sus atributos personales y su obra.

El concepto vinculado á la voz שׁבט es indudablemente el de cetro ó insignia de mando, como el expresado por el vocablo מחקק el de representante del poder. Demuéstralo el contexto general del pasaje en el que domina el pensamiento de la nacionalidad que el pueblo israelitico ha de alcanzar con la posesión de Palestina; y lo está reclamando el significado propio de ambas expresiones. El término שׁבט significa vara de mando, insignia de autoridad: así, los jefes ó príncipes de las tribus ostentan como emblema de su principado la vara ó שׁבט (Núm. 21, 18); y la palabra מחקק, derivada de חקק = grabar, esculpir, cincelar, significa legislador, como חק precepto, ley, porque en lo antiguo las leyes se grababan ó esculpían en láminas para simbolizar su duración y la firmeza del vínculo que engendran en la conciencia del súbdito. Pero no es menester que la insignia de autoridad suprema en la nación, sea precisamente el cetro real: puede sin dificultad expresar simplemente otra categoría equivalente como la de Juez, Caudillo, Magistrado supremo. Tampoco es indispensable que la autoridad, aunque suprema en una nación, sea precisamente independiente: la dependencia tributaria ó de homenaje no priva á un pueblo de su fisonomía, constitución, administración y régimen propio, en una palabra no le priva de su *autonomía* en el sentido más estricto y etimológico de la expresión. Cuando el texto dice que la insignia de mando no se apartará *de Judá* מיהודה, la cláusula *de Judá* no expresa ni posesión ni procedencia genealógica, sino el *término de recesión*. No debe trasladarse la cláusula: « el cetro de Judá no dejará de existir hasta... ». Tal enlace no se expresaría por la partícula מן, que equivale á *ex* y es régimen del verbo יסור. No se quiere significar que el representante personal de esa autoridad que se promete á Judá ha de ser precisamente de esa tribu: solo se dice que en el seno de Judá como expresión del pueblo escogido, habrá siempre y nunca faltará quien legisle y gobierne á ese pueblo como tal, con sus leyes y gobierno propio. Por lo mismo, en el segundo hemistiquio tampoco se dice que el *legislador* haya de proceder genealógicamente de Judá: el paralelismo de ambos miembros exige paridad de sig-

nificado en las expresiones: *de Judá,* y: *de entre sus píes* ([1]). El sentido, según eso es: « no se apartará *de Judá* la insignia de mando, ni *de entre sus píes* el legislador hasta que... » Síguese de aquí que el concepto vinculado al término *entre sus pies,* es sinónimo de *Judá* y designa la colectividad del pueblo de esta tribu, la posteridad del Patriarca Judas. בין רגליו, pues, significa la *semilla* de Judá, siendo sinónimo de זרע en el sentido de descendencia. La sinonimia está confirmada en Deut. 28, 57 donde el término « salido *de entre los pies* » se toma como sinónimo de « engendrado ». Es verdad que en este último pasaje se trata de la mujer, respecto de la cual conviene á la prole aquella expresión con toda propiedad, mientras no aparece dedse luego lo mismo respecto del padre. En realidad existe la misma razón en ambos progenitores, y en hebreo es muy frecuente aplicar á ambos expresiones parecidas: *egredi ex visceribus, ex utero* ממעים, מרחם se dice del padre Gen. 15, 4; Salm. 2, 3 (LXX) lo mismo que de la madre: se aplican indistintamente á varon y hembra.

La expresión עד כי *hasta que* determina la duración del depósito, y por lo mismo la de la tribu de Judá como nación, pero de tal suerte que primero ha de hacer su aparición el Personaje prometido, que Judá deje de existir como nación ó de poseer la insígnia de autoridad. Así lo persuade con evidencia la forma negativa de la cláusula: si el cetro no ha de cesar *hasta que* venga el Mesías, primero que cese el cetro ha de velogas nir el Mesías.

La voz שילה es la que ofrece mayores dificultades. Tal como la expresa el texto masorético, no parece poder significar otra cosa que la ciudad de Silo, pues en todo el Antiguo Testamento no occurre la voz שילה sino con ese significado. En tal caso no estará expresado ni directa ni indirectamente en ese vocablo el sujeto del verbo *viniere,* sino el término local del movimiento significado por el verbo. En esa hipótesis el sujeto del verbo sería Judá, y el sentido de la cláusula el siguiente: « no se apartará de Judá la insignia de mando hasta que (Judá) llegue á Silo, y reciba la obediencia de los pueblos ». Esta interpretación tiene numerosos defensores entre los intérpretes protestantes. Según ellos, el autor del fragmento, quiere decir que Judas llevará el primer lugar en el viaje por el desierto y en la guerra de Canaán hasta que terminada la primera correría y ocupación del país llegue á Silo (Jos. 18, 1 sigg.); y después, sojuzgadas las tribus cananeas de su lote, reciba el homenaje de las mismas ([2]). Pero semejante interpretación es violenta; porque ni tal primacía de Judá sobre las demás tribus en ese tiempo llena el significado de los términos *cetro y legislador;* ni el haber alcanzado Judá subyugar á las tribus cananeas de su territorio, y el consiguiente homenaje de los vencidos son una nota exclusiva de aquella tribu; ni la obediencia de que habla el texto consiste en el exterminio ó expulsión de los pueblos que la han de prestar; ni el

([1]) Hoberg á la verdad traslada: « die Herschaft Judas... *der von ihm stammende* Herscher »; y sostiene qne מן « designa el origen causal »: (p. 442); pero no creemos sea ese el sentido del texto.

([2]) Hitzig, Diestel, Ewald, Gesen. etc.

número insignificante de tribus cananeas sometidas por Judá llena el amplísimo significado envuelto en la frase indefinida: obediencia *de pueblos;* ni por último el texto admite esa distinción de plazos entre el advenimiento del Personaje y la sumisión de los pueblos, sino que ambos acontecimientos son concebidos como simultáneos y ambas sentencias determinadas bajo la misma partícula עד־כי = hasta que, por la cual se designa el tiempo durante el que Judá no ha de perder su autonomía.

Por eso Dillmann desecha con razón como inadmisible explicación semejante; y después de proponer y discutir prolijamente buen número de interpretaciones basadas en esa lectura, ó en adiciones de vocablos que deben suplirse para completar el sentido, acaba por resolver con Wellhausen que el v. 10 es una interpolación reciente, aunque no posterior al cautiverio de Babilonia ([1]). Pero el recurso de mutilar el texto se ha considerado siempre y con razón, como tácita confesión de impotencia, cuando en los testimonios críticos y de tradición no aparece vestigio alguno de alteración semejante. Desechar en bloque el testimonio unánime de Padres y Doctores, códices y versiones contestes todos en la admisión del pasaje, no pasa de ser una de esas arbitrariedades tan colosales como gratuitas que solo se permite la crítica incrédula.

Mas si Judas no es el sujeto del verbo *viniere* ¿cuál podrá ser ese sujeto, ó dónde está expresado en el texto? S. Jerónimo ó leyó, ó sustituyó á una lectura cuyo sentido no alcanzaba, al término שילה el vocablo שילח = *el Enviado,* ó *el que ha de ser enviado* ([2]); pero esta sustitución tiene el inconveniente de que ningun códice ni versión sufraga esta lectura que parece insostenible. La voz שילה del texto masorético tampoco puede expresar ese sujeto que buscamos; porque si bien algunos han quesido darle el significado de *Pacífico,* hasta que venga *el Pacífico;* ni ocurre la voz שילה en este significado por todo el Antiguo Testamento, sino que constantemente expresa la ciudad de Silo; ni encuentra confirmación en las versiones antiguas ni en la tradición eclesiástica. La versión alejandrina, la ítala y toda la tradición judía y cristiana de los primeros siglos desde S. Justino, S. Ireneo, S. Cipriano, y luego los Padres posteriores trasladaron el segundo miembro del verso 10 por esta cláusula: « Hasta que venga Aquel á quien pertenece ó está reservado » (el cetro): ἕως ἐὰν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται. ¿Puede el texto hebreo adaptarse á esta versión? Desde luego los intérpretes alejandrinos tuvieron á la vista una lectura que se adaptaba y exigía la traslación que hicieron; y si la lectura presente admite con un ligero cambio esa equivalencia, debe hacerse la correción y adoptarse como lectura legítima; pues además de darnos el sujeto del verbo que falta en el texto actual masorético, está confirmada por el testimonio de la antigüedad judía y cristiana. Pues bien: ese ligero cambio consiste en leer, שֶׁלֹּה en lugar de שילה; es decir en sustituir otros puntos

([1]) P. 464.

([2]) Aludiendo evidentemente á Exodo 4, 13 que á su vez es alusión á los pasajes del Génesis 12, 3; 18, 18; 22. 18 etc.

vocales y suprimir la iod. La supresión es legítima, pues no hace más que cambiar la lectura plena por la defectiva ; y el cambio de los puntos vocales puede hacerse aun sin grave causa. La lectura שֶׁלֹּה nos da la solución satisfactoria á todos los reparos. El uso del שֶׁ por אשר, es decir, como relativo unido, es antiquísimo en el idioma hebreo, sobre todo en poesía como lo demuestra el Cántico de Débora. El sufijo ה en lugar de ו tampoco puede llamar la atención en el lenguaje poético y en efecto ocurre un ejemplo un el v. 11. El sentido, pues de la expresión será : « hasta que veniere Aquel de quien (es) el cetro ».

Los testimonios en favor de esta lectura son numerosísimos y de autoridad superior á toda réplica ; como que es la única seguida hasta el siglo XI. 1º Tal es la lectura del texto samaritano en todos los ejemplares existentes, impresos y manuscritos en Europa y Asia ; y con respecto á la fidelidad de esa lectura con la primitiva del mismo texto, pruébala la version samaritana hecha en el siglo IV : los samaritanos desconocieron siempre la lectura masorética [1]. 2º Síguese en antigüedad el texto de la version alejandrina, de la cual existen dos recensiones : τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ y ᾧ ἀπόκειται, pero es sin duda mucho más probable y segura la última, como lo demuestran entre otros testigos la ítala y S. Justino, el cual aunque cita las dos lecturas, solo acepta la segunda, y con él su interlocutor y contrincante el judío Trifón [2]. 3º La misma lectura siguen Símaco y Aquila en el siglo III y II de la era cristiana, y versadísimos en el texto hebreo de su época : ambos trasladan , ᾧ ἀπόκειται. 4º En el mismo siglo II Onkelos autor del Targum jerosolimitano leyó igualmente שֶׁלֹּה ó שֶׁלּוֹ pués traslada דְּדִילֵהּ = *de quien es*. 5º En la misma época se hacía la traslación sira, que traduce exactamente lo mismo que Onkelos : « Aquel de *quien es* », como se ve por citas de S. Efrén. 6º La ítala, que si bien versión mediata, si su autor hubiera descubierto desacuerdo fundado con el texto original, habría modificado la lectura alejandrina. 7º Los Padres griegos y latinos á partir del siglo II. 8º Por último el pasaje de Ezequiel 21, 32 (Vulg. 27) parece poner el sello á todos estos testimonios, cuando aludiendo á nuestro pasaje y empleando la misma frase dice : « tampoco esto se ha verificado *hasta llegar Aquel de quien es* el juicio, es decir, el poder judicial y se lo entregaré » [3].

(1) Field, *Hexapla*, 1, 70: ἀποκείμενα αυτῷ (alia exemplaria ᾧ απόκειται ; y en nota añade (n. 25): sic codd. X (in marg.), 14 (cum ὅ), 16 (id.), 25 (id.), 29 (in marg.), 30, 31, 32, alii et Patres quos recensuit Grab.

(2) Diál. n. 120. 121.

(3) Veáse Jahn, Appendix Hermen. 2, 179-185. Jahn advierte con razón : « la lectura שילה que no tiene en su favor testigo ninguno cierto anterior al siglo XI, dificilmente puede ser aprobada por un crítico ». p. 177.

El sentido del v. 10 es, pues, sin género de duda razonable, el que expusimos sumariamente al principio de la discusión y explicación del pasaje. Por lo que toca á su cumplimiento deben advertirse tres cosas. 1ª Que la autoridad no es precisamente la regia, sino la autónoma de religión, legislación, gobierno propio: no exige más el significado propio de las voces שׁבט y מחקק. 2ª Al prometer Jacob á Judá que su tribu no perderá esas prerogativas hasta el advenimiento del Mesías, ó Aquel á quien está prometido en vaticinios anteriores el imperio del mundo y la obediencia de las naciones, no pretende excluir de ellas por siempre á las tribus restantes: al principio de la constitución nacional del pueblo de Israel, todas las tribus estarán en el mismo caso; todas disfrutarán de una administración religiosa, legislativa y de gobierno enteramente propio y distinto é independiente de cualquier otro pueblo: pero á las demás tribus no se promete la posesión continuada y jamás perdida de esa prerogativa hasta el advenimiento del gran Personaje: á Judá se garantiza solemnemente esa continuación. En las sacudidas á que Israel ha de estar expuesto en la serie de los siglos, podrá suceder y sucederá de hecho que las otras tribus pierdan ese privilegio: Judá no. 3ª Ni se promete á Judá propia y directamente una excelencia y superioridad positiva de jurisdicción sobre las demás tribus por el tiempo en que estén todas reunidas: si con efecto alcanzó Judá en parte esa preeminencia desde David, fué con el fin de que se cumpliera mejor la prerogativa de la continuación; porque como con la conservación del cetro para transmitirlo al Mesías había de ir unida la custodia de la revelación del Antiguo Testamento, y de la religión verdadera que las demás tribus habían de perder, siendo por ello castigadas y destruidas, era indispensable que antes del cisma, primer paso para la destrucción de las otras tribus, adquiriese Judá una garantía de permanencia que la preservara de ambas desventuras. 4ª Tampoco se dice expresamente en el vaticinio que el representante de la autoridad ha de ser de la sangre de Judá: lo que se dice es que esta tribu poseerá en su seno, y sin perderla nunca, esa autonomía ó poder autónomo que no se pierde porque el representante de la autoridad no sea precisamente de la tribu; como no se pierde la autonomía, independencia y nacionalidad de un pueblo con el advenimiento de una dinastía extranjera. De este modo no hay dificultad en explicar cómo *el cetro* perseveró en Judá en tiempo de los Macabeos y de la casa de Herodes. La nación judía subsistió con su fisonomía y autonomía propia hasta que fundada por Jesucristo su Iglesia con su Jefe propio y perpetuo quedó consumada la trasmisión en proprias manos: la Sinagoga y la nación judía solo dejó de existir cuando ya estaba fundada y funcionando la Iglesia, el imperio de Cristo.

Los vv. 11 y 12 son entendidos con mucha frecuencia de la fertilidad de la región que ha de ocupar Judas en la repartición de Canaán: la parte ó lote correspondiente á esa tribu será tan fertil que sus habitantes podrán atar su ganado al tronco de vides escogidas, grandes y extendidas por todo el territorio. Pero esta interpretación supone que los

epítetos: « el que ha de atar... » « sus ojos brillan como el vino », « sus dientes más blancos que la leche », recaen sobre Judas; y no es así, como ya lo hemos visto: porque el sujeto del verbo *viniere* no es Judas, sino el Mesías, y al sujeto del verbo *viniere* van dirigidos los elogios de los vv. 11 y 12. Esos epítetos describen al Augusto Personaje á quien Judá espera: es menester según eso, buscar una explicación que se adapte á la misión del gran Soberano. Según S. Jerónimo, los términos son figurados, significando obras del orden espiritual. La vid excogida es la Iglesia; y el pollino y pollina atados á la vid los pueblos judío y gentil agregados á aquella [1]. Esta exegesis no es creación de S. Jerónimo: encuéntrase expuesta ya en S. Justino, Dial. n. 53, y á ella alude también S. Ireneo en el cap. 10 del Lib. 4 contra las herejias, de suerte que bien puede llamarse interpretación apostólica. Contra ella nada puede oponer una crítica juiciosa [2].

El inciso inmediato: « lavará en vino su vestido, y su túnica en sangre de uvas » que como el precedente, es expuesto por los intérpretes modernos como otra expresión figurada para denotar la fecundidad de la región de Judá, debe explicarse como un símbolo de la obra de Cristo; y S. Justino en el pasaje citado expónelo de la pasión, donde Cristo tiñó sus vestiduras en su sangre. Los dos rasgos que siguen en el v. 12 expresan la belleza ideal de Cristo ante cuya imágen embelesadora siéntese extasiado el anciano Patriarca. Estos últimos rasgos que se refieren á la expresión de los ojos y á la blancura de los dientes, son una evidente confirmación de que la descripción de los vv. 11 y 12 no recae sobre Judá, sino sobre este Personaje muy distinto y que ha de dar cumplimiento á otros ideales. ¿Cómo es posible que Jacob pudiera representarse á Judas bajo los símbolos de un ideal de belleza que ni en su físico ni en su moral podían convenírle, cuando ni del mísmo José nos hace descripción semejante?

D) **Las bendiciones restantes, 13-33**

V. 13. « *Zabulón habitará á orilla de los mares; él junto á puerto de naves, y su ladera hacia Sidón* ». No es facil la explicación de estas cláusulas: dos pensamientos resaltan indudables: la alusión al nombre Zabulón cuando dice Jacob que *habitará*; y el contacto de su territorio con el mar. Pero ¿de qué mar ó mares se trata? La mención expresa de Sidón ó como parte de la herencia de esa tribu, ó como

(1) S. Jerón. *Quaest. hebr.* sobre este pasaje.

(2) Bonfrère: « Tenenda communis explicatio Patrum et Doctorum qui haec omnia referunt ad Christum hoc modo, ut per vineam et vitem intelligatur Christus vel Ecclesia... per pullum populus gentilium ».

región limítrofe á la misma, parecen dar á entender que el mar ó mares de que se habla en el primer miembro son el Mediterráneo; y sin embargo es dudoso que la tribu de Zabulón tuviese punto alguno en ese mar, pues por aquella costa se interponía entre Zabulón y el mar formando una prolongada banda la tribu de Asér. Según Josefo y el Deut. (1) la tribu de Zabulón parece tocaba en efecto el Mediterráneo; pero lo que no admite duda según Isaías 9, 2 y Mat. 4, 13-15 es que habitaba las riberas del Genesaret. La descripción de Jos. 19, 10 sigg. es oscura por ser desconocidas las poblaciones que se enumeran para determinar la extensión y límites de aquella tribu.

Vv. 14-15. « *Isacár, asno de osamenta, que se tiende entre corrales. Y vió que su asiento era bueno y su tierra deliciosa y extendió su hombro á la carga haciéndose servidor de tributos* ». Asno de osamenta, es decir, de grande resistencia para el trabajo S. Jerónimo, interpreta así las cláusulas: « Isacár... había de poseer una bellísima región... Es llamado asno de osamenta, y lomo que se presta á la carga, porque trabajaba mucho en la labor de la tierra y en transportar al mar cargamentos de productos regionales, encargándose además de llevar los tributos á la capital » (2) El país ocupado por esta tribu era de lo más fertil de toda Palestina; y los isacaritas tuvieron el buen acuerdo de aplicarse á trabajarlo y explotarlo, haciendo de sus productos activo y lucrativo comercio. Además sus instintos laboriosos les hicieron prestarse al transporte de artículos de contribuciones públicas, que en aquellas edades consistían más que en moneda, en efectos ó productos de la tierra.

Vv. 16-17. « *Dan juzgará á su pueblo como una de las tribus de Israél. Sea Dan culebra en camino, víbora en vereda que muerde los calcañares del caballo, cayendo de espaldas su ginete* ». Tomando ocasión del nombre, Jacob concede á Dan un puesto al lado de las demás tribus en el gobierno del pueblo. A esta tribu perteneció Sansón. La segunda

(1) Jos., *Antiq,*, lib. V, cap. 1; *De Bell. iud.*, lib. III, cap. 3; DEUT. 33, 19.

(2) *Quaest. hebr.* in h. l.

parte expresa una aspiración de Jacob que parece fundada en el caracter personal de Dan y que el Patriarca desea ver transmitida á su posteridad. Dan debía ser prudente ó, digamos, astuto, habil en excogitar medios para obtener de adversarios poderosos grandes efectos sin riesgo propio, y sin que se aperciba la víctima: esta cualidad y el deseo de su trasmisión expresa Jacob bajo el símbolo y la imagen de la víbora y el ginete. No toma Jacob esta cualidad en sentido siniestro, ó para aplicaciones ilícitas; sino en casos necesarios y tratándose de estratagemas no reprobadas. Dios escuchó los deseos de Jacob en Sansón que fué de esta tribu. — V. 18. « *¡ En tu salvación confío, o Señor !* ». No es menester que al tratarse de la tribu de Dan se presentaran á la mente de Jacob sombríos presentimientos ó prenuncios ciertos de un porvenir desastroso para aquella tribu que contristasen su ánimo y le obligaran á exclamar: « ¡ de tí Señor espero yo la salvación ! »; el suspiro de Jacob puede explicarse por la fatiga que asalta al anciano, y de la que busca un breve descanso. — V. 19. « *A Gad hostigará pelotón hostil; pero él hostigará*(le) *por el calcañar* ». En ninguna de las bendiciones multiplica Jacob las paranomasias y el juego de palabras como en esta. En el cap. 30, v. 11 se hace derivar el nombre Gad del verbo גדד en el significado de pronunciar feliz augurio; pero aquí alude Jacob á otro significado del mismo verbo que es acometer de improviso, y además toma por sujeto de la acometida otro nombre derivado del mismo verbo, pero en diverso sentido: por último, emplea dos veces el verbo גדד para explicar la acción del agresor y del acometido. Nueva confirmación de la facilidad con que los hebreos primitivos aludían simultáneamente á muchos objetos en elementos onomásticos. El sentido de la expresión, tomada también á lo que parece del caracter de Gad, es: Gad podrá sufrir sorpresas; pero también sabrá resarcirse con ventaja. — V. 20. « *En cuanto á Asér, jugoso será su pan, y dará delicias de reyes* ». La tribu de Asér recibió también en suerte un territorio, aunque no muy extenso, fertil y excelente para cereales, de donde se fabricaba sabrosísimo pan que servido en la mesa real hacía las delicias de los príncipes. — V. 21. « *Neftalí cierva ligera, que proferirá palabras de*

elegancia ». No debe llamar la atención que Neftalí aunque dedicado á la vida pastoril manifestase aptitudes literarias: no son poco relevantes las que su padre manifiesta en el discurso á sus hijos sobre el lecho de muerte. Neftalita era Débora, autora del Cántico de su nombre.

Vv. 22-24. « *Renuevo de vid fecunda, José; renuevo de vid fecunda, á orillas de manantial, cuyos pámpanos trepan sobre muro! Pero tratáronle con amargor saeteros, litigaron con él y le armaron celadas; mas su arco mantúvose en firmeza, y los brazos de sus manos recibieron agilidad de las manos del Fuerte de Jacob; de allí* (vino á ser) *pastor, sostén de Israél* ». La bendición sobre José viene á parearse en extensión y encomios con la de Judá: ambas consumen cada una cinco largos versos. La bendición de José en esta primera parte 22-24 resume en brevísimos rasgos de apacible poesía la vida de José. Tomando ocasión del nombre, Jacob compara á José con un lozano sarmiento de generosa vid, que plantado junto á las aguas crece rápidamente y propaga sus pámpanos por el muro contiguo. S. Jerónimo en su traslación retiene la materialidad de los símbolos, siendo dificil penetrar el verdadero sentido de las cláusulas. En el v. siguiente pasa á describir la envidia y persecuciones que hubo de sufrir por parte de sus hermanos, á quienes llama arqueros ó saeteros, porque indudablemente iban armados por los campos y dehesas, parte, para defenderse de las fieras, ó para cazarlas como ya hemos visto en la historia de Esaú, parte para hacer frente á acometidas de bandoleros; parte para abrirse camino por lo intrincado de los bosques. Con esta explicación cesa la extrañeza de los que tienen dificultad en conceder armas á los hijos de Jacob. ¿Pero no los vimos hacer uso de ellas en Siquén? S. Jerónimo sin embargo toma las expresiones en sentido figurado, por ser ya entonces como ahora las saetas símbolo de la envidia [1].

Aunque José á diferencia de sus hermanos no iba armado, al menos de ordinario; sin embargo, una vez que Jacob ha presentado á aquellos con sus armas, continúa hablando de José en el mismo tono, pintando su resistencia

[1] *Quaest. hebr.* in h. l.

en las persecuciones y pruebas sin doblar ni abatir su arco, es decir, su ánimo fiel, gracias á la fortaleza que le comunicó el Fuerte de Jacob, Dios; es una alusión al episodio del cap. 32. De ahí, de esa poderosa protección de Dios salió para apacentar, alimentar á Egipto y ser el sostén de Israel. — Vv. 25. 26. « *Del Dios de tu padre, que te auxilie! y de parte del Omnipotente, que te bendiga! con bendiciones de cielos por arriba; con bendiciones de abismo tendido por abajo; con bendiciones de pechos y vientre! Las bendiciones de tu padre exceden á las bendiciones de los montes perennes, á la delicia de collados perpetuos; vengan sobre la cabeza de José, y sobre el vértice del coronado entre su hermanos!* » Acababa de decir Jacob que de Dios, del poderoso de Jacob había procedido que José saliera libre de tantos trabajos para la exaltación: pues bien, de nuevo se dirige á Dios suplicándole auxilie y bendiga á José. Del Dios de tu padre; ¡que él te auxilie! del Omnipotente; que él te bendiga con la triple bendición de rocío y lluvia; de riego abundante por parte del abismo, ó conjunto de aguas que circulan por las entrañas de la tierra formando depósitos y manantiales que riegan las heredades; de pechos y vientre, es decir, de fecundidad en ganados y en hijos! A continuación Jacob no contento con esa triple bendición que pide para José, dice que todavía quiere dársela más copiosa: él recibió de Isaac solo esa bendición de rocío y lluvia, de riego y de fecundidad: pero para José desea bendiciones que exceden á las que consisten en frutos y pastos de montes, en rendimientos de aromas y productos exquisitos de collados, y suplica á Dios que esas bendiciones más copiosas que Dios puede conceder, caigan sobre la cabeza de José, sobre la coronilla del Príncipe entre sus hermanos. Jacob declara así á José el preferido para las bendiciones del orden temporal en frutos y ganado, aunque la representación de la promesa mesiánica y la primacía de presidir á sus hermanos y recibir sus homenajes la reserva á Judá. En lugar de הוֹרי que S. Jeronima traslada *patrum ejus* (הוֹריו) los alejandrinos leyeron הֲרֲרֵי y esa lectura hemos preferido. Judas había expiado sus

faltas pasadas, mereciendo conservar su puesto de preeminencia, una vez excluidos Rubén, Siméon y Leví.

V. 27. « *Benjamín lobo que devora: de mañana comerá la presa, y á la tarde repartirá los despojos* ». Es decir, mañana y tarde, siempre, se ocupará en combates y luchas. La característica de los benjamitas en los primeros tiempos fué la guerra: tal vez esos instintos belicosos eran herencia de su padre.

V. 28. « *Todos estos* (componen) *las tribus de Israel, doce: y esto es lo que les habló su padre y les bendijo: bendíjolos, á cada uno según su propia bendición* ». Los doce hijos de Jacob son en gérmen las doce tribus de Israel; y la bendición del padre recayó sobre ellos más que como individuos, como cabezas de tribu; y así las predicciones y promesas han de alcanzar su cumplimiento en la posteridad de los hijos de Jacob, no en sus personas. Aunque no todos fueron propiamente bendecidos, el texto dice que bendijo á los doce y á cada uno con bendición propia, porque sobre cada uno dijo algo especial, y sobre la generalidad de ellos pronunció en efecto una bendición. En esta sección el número de las tribus se computa por el de los hijos inmediatos de Jacob, de suerte que José forma solo una tribu, pues para nada aparecen aquí Manasés y Efraín. No hay, sin embargo, oposición entre este cómputo y el que resulta del episodio de 48, 5-20; porque este último pasaje se refiere al cómputo geográfico, no al etnográfico; es decir, á las porciones de la herencia, no á la procedencia patriarcal. En este último concepto los descendientes todos de José hacen una tribu, como posteridad de un Patriarca único; en el primero hacen dos; porque José su padre es mejorado en el duplo en lo respectivo á la herencia territorial. Sin embargo, tampoco en el concepto geográfico son más de doce las tribus; porque Leví no recibió herencia separada y por sí, sino dentro de la de las otras tribus y esparcida entre ellas. — Vv. 29-32. « *Y les dió orden diciéndoles: yo soy recogido á mi pueblo: sepultadme junto á mis padres, en la cueva que está en el campo de Efrón el heteo. En la cueva que está en el campo de la Macpela que cae en frente de Mamré, en la tierra de Canaán, campo que Abrahán ad-*

quirió de Efrón el heteo para posesión de sepultura. Allí sepultaron á Abrahán y á Sara su mujer; allí sepultaron á Isaac y á Rebeca su mujer; y allí sepulté a Lía. Es la heredad del campo, y la cueva que hay en él, de los hijos de Het ». A primera vista la descripción tan detallada, y las repeticiones que en ella ocurren, hacen creer que no son palabras de Jacob; pero el verbo *sepulté* no permite dudar que todas son frases del Patriarca: lo detallado de la descripción, el recuerdo de cosas al parecer tan sabidas y que no debían repetirse tanto se explica por tres circunstancias: el empeño de Jacob en ser sepultado allí, su vejez extrema que le hace repetir é inculcar cosas perfectamente sabidas, y el peligro, bien que no próximo, de olvido por la permanencia de 17 años en Egipto. — V. 33. « *Y acabó Jacob de dar órdenes á sus hijos, y recogió sus pies al lecho y espiró, y fué recogido á sus pueblos* ». Mientras el Santo Patriarca pronunciaba sus bendiciones y hacía sus encargos estaba incorporado en su lecho, pendiendo sus pies de él; y cuando hubo terminado su razonamiento recogióse tranquilamente, se tendió en el lecho y expiró.

11. Los funerales de Jacob: temores de sus hijos; muerte de José, 50, 1-26

Muerto Jacob, José hizo embalsamar su cadaver para conducirle á Canaán segun sus órdenes y sepultarle allí, como lo hizo, en el sepulcro de sus antepasados. Los hermanos de José, muerto su padre, temieron quisiera vengarse; pero José les perdonó de nuevo generosamente. José alcanzó la edad de 110 años á la cual murió, encargando á sus hermanos llevaran también sus huesos á Canaán. Consta el capítulo de tres miembros: los funerales de Jacob: 1-13; los temores de sus hermanos: 14-21; y muerte de José: 22-26.

A) **Los funerales de Jacob, 1-13**

Vv. 1-3. « *Y cayó José sobre el rostro de su padre; y lloró sobre él y le besó. Y ordenó José á sus servidores los médicos embalsamar á su padre; y los médicos embalsamaron á Israel. Y emplearon con él cuarenta días, porque así suelen emplearse los días del embalsamamiento, y le lloraron los egipcios setenta días* ». Cuando José vió muerto á su padre, dejóse caer sobre su cadaver dando ese desahogo á su amor filial. Inmediatamente dió la orden de embalsamarle, pues sin ese requisito no podía ser trasportado á Canaán por el peligro de la corrupción del cadaver. Además su rango de padre del Virey y salvador de Egipto exigía ese honor. José naturalmente tenía á su servicio médicos muy expertos en aquel arte tan característico de Egipto. El procedimiento consistía en extraer cuidadosamente del cadaver todas sus vísceras, ó sea las entrañas y el cerebro, limpiar y desecar bien ambas cavidades y rellenarlas de especies aromáticas, sometiendo el cadaver á un largo tratamiento de diversas clases de baños hasta obtener la momificación, que solo quedaba terminada á los cuarenta días en los embalsamamientos de clase superior; á veces llegaban segun Herodoto hasta setenta días. Los médicos y prácticos que ejecutaban estas delicadas operaciones pertenecían á la clase sacerdotal y estaban adscritos por grupos á diferentes santuarios ó templos célebres bajo la presidencia de un sacerdote de mayor categoría. Tal vez José obtenía uno de esos puestos preeminentes, aunque solo como puesto ó título honorífico, como los primeros emperadores cristianos de Roma continuaron llevando títulos paganos. El luto en las personas principales se prolongaba hasta setenta días, aunque en ellos entraban los del embalsamamiento. Por Jacob llevaron luto no solo sus hijos, sino todo Egipto en atención á José. — Vv. 4. 5. « *Y pasaron los días de su luto, y José habló á la casa de Faraón diciendo: si he hallado gracia en vuestros ojos hablad en los oídos de Faraón diciendo: mi padre me conjuró diciendo: he aquí que yo muero; en mi sepulcro que abrí para mí en tierra de Canaán, allá me sepultarás: ahora, pues, subiré y sepul-*

taré á mi padre y regresaré ». El luto se cumplía insepulto el cadaver; y solo se procedía á la sepultura terminado aquel. José no se dirige inmediatamente y por sí á Faraón por el profundo dolor de que estaba poseído aun pasados los 70 días del luto oficial. La familia ó casa de Faraón no son sus hijos ó mujer, sino los dignatarios de palacio. La frase « en los oídos ó presencia de Faraón » y no « á Faraón », es expresión del formulario de corte: por respeto al rey no solía decirse « hablar directamente con él », sino « ante él ». José en su demanda á Faraón dice que su padre « se había abierto ó cavado » su sepultura; lo que no parece verdad; pues la cavidad de la Macpela estaba abierta de muy atrás. Hoberg responde que José emplea un lenguaje acomodado á los usos de Egipto donde cada uno se abría en vida su propio sepulcro; pero la solución más sencilla es que dentro de la cavidad de la cueva y en su muro íbanse cavando nichos para cada persona; y Jacob pudo muy bien haber practicado esta diligencia mucho antes, pues el pensamiento de su muerte le era familiar á causa de los infortunios que había sufrido.

Vv. 6-9. « *Y dijo Faraón: sube y sepulta á tu padre como te lo conjuró. Y subió José á sepultar á su padre, y subieron con él todos los servidores de Faraón, los ancianos de la tierra de Egipto. Y toda la casa de José y sus hermanos y la casa de su padre: solo á los párvulos de ellos y sus ovejas y ganado mayor dejaron en tierra de Gesén. Y también subieron con él carruajes y cabalgatas resultando un campamento muy considerable* ». Moisés se complace en describir la espléndida demostración de Egipto á la muerte del progenitor del pueblo hebreo. A excepción del soberano acompaña á José lo más granado de la corte y de todo el país: los dignatarios de palacio, las autoridades, los notables del reino y en cuanto á la familia de Jacob toda ella á excepción de los párvulos y ganados, y José con todos sus servidores, que dada la esplendidez de los potentados egipcios, debían ser numerosos. En la comitiva iban carruajes y cabalgatas, á lo que parece, de respeto, como en los funerales de los soberanos. — V. 10. « *Y llegaron á la era de Atad que* (está) *á orilla del Jordán y allí se lamentaron con*

grande y muy solemne lamentación: é hizo á su padre funerales por siete días ». La era de Atad no se menciona en otro pasaje de la Biblia; pero Atad debía ser entonces un personaje distinguido como en tiempo de Abrahán lo eran Mamré y sus hermanos. Estaba situada la era en la margen, á lo que parece, oriental del Jordán [1], pues aunque los habitantes de Canaán presencian el espectáculo, sin embargo, el v. 13 dice completando la narración que los hijos de Jacob « llevaron de allí el cadaver á tierra de Canaán » y le sepultaron en Hebrón. Esta solemne demostración en la frontera y mucho antes de llegar á Hebrón, debía ser costumbre recibida cuando se trasportaba un cadaver á provincia extranjera. La duración del funeral y la forma en que tuvo lugar hubieron de ser imponentes: el texto se contenta con decir que « los sollozos fueron muy grandes y solemnes »; pero bien se deja entender que en esas expresiones caben y deben sobreentenderse todas las demostraciones de dolor entonces en uso; los sacos, el polvo y ceniza, el rasgar los vestidos, los gemidos etc. El presidente del duelo era, naturalmente, José. — Vv. 11-13. « *Y vieron los habitantes del país, los cananeos, el llanto en la era de Atad y dijeron: llanto solemne es este para Egipto: por eso se llamó el nombre de ella llanto de Egipto en la orilla del Jordán. Y los hijos de él hiciéronle así como les había ordenado. Y le tomaron sus hijos para tierra de Canaán y le sepultaron en la cueva del campo de la Macpela, campo que adquirió Abrahán para posesión de sepultura, de Efrón el heteo en frente de Mamré* ». De la solemne ceremonia en la era tomó ésta el nombre de « llanto de Egipto en la orilla del Jordán ». La acción de los hijos referida en los vv. 12 y 13 parece á primera vista ser simplemente una repetición sumaria de lo que precede; pero es mucho más probable que representa otra acción que siguió al funeral de la era. Hasta esta llegaron los egipcios, que como extranjeros, por una

[1] S. Jéronimo: « Areatad, locus *trans Iordanem*... tertio a Iericho lapide, duobus millibus ab Iordane » *Lib. de situ et nomin.* Como se vé, está el paraje á orillas del Jordán, muy lejos de Hebrón: claro es por consiguiente que no designa el encinar de Mamré ni un lugar vecino.

razón ó por otra, no podían penetrar en el interior del país, por cuyo motivo se había celebrado allí el oficio solemne al que todos asistieron. Pero de allí tomaron el cadaver los hijos y le condujeron hasta Mamré, donde le sepultaron: si no es así, no se ve razón para detenerse en la era, á tanta distancia todavía de Hebrón; ni tampoco para que se guarde silencio sobre la llegada de todo el acompañamiento á Hebrón. Los egipcios esperarón en la frontera la vuelta de José y sus hermanos de Hebrón.

B) Los temores de los hermanos de José, 14-21.

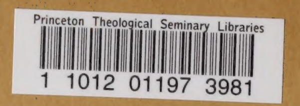
Vv. 14-15. « *Y regresó José á Egipto, él y sus hermanos y todos los que habían subido con él á sepultar á su padre. después que él sepultó á su padre. Y vieron los hermanos de José que había muerto su padre y dijeron: no sea que nos persiga José y haga volver sobre nosotros todo el mal que nosotros le hicimos* ». Al verse sin Jacob los hermanos de José y solos frente á frente con su poderoso hermano, se concibe temieran, pues podían conjeturar que el perdon otorgado era por respeto á Jacob. Vv. 16-18. « *Y mandaron* (recado) *á José diciendo: tu padre ordenó antes de su muerte diciendo: Así hablaréis á José: por favor, quita, te rogamos, la maldad de tus hermanos, y su pecado, porque te hicieron mal: mas ahora alza, te suplicamos, en cuanto al delito de los siervos del Dios de tu padre; y José lloró cuando le hablaron. Y fueron sus hermanos mismos y se postraron ante él diciéndole: he aquí que nosotros somos tus esclavos* ». El texto no especifica los motivos que los hermanos de José tuvieron para concebir tan gran temor, pero da á entender que éste fué muy grande, pues primero le hablan por intermediarios, y después se presentan en persona ofreciéndose á la esclavitud para alcanzar el perdón. Después de diez y siete años de relaciones tan cordiales, después de las protestas del cap. 45 ¿cómo podían todavía abrigar recelos sobre la sinceridad de su hermano? Tal vez las últimas palabras de su padre al dirigirse á José en su bendición última y recordar su historia despertaron en ellos un vivo recuerdo de la maldad pasada; y la madurez de la edad, lo solemne de las circunstancias,

la ausencia de aquella augusta sombra de su padre, la severidad de este con Rubén, Simeón y Leví, el poderío de José pusieron ante sus ojos con inusitada vehemencia toda la monstruosidad de su conducta pasada. — Vv. 19-21. « *Pero José les dijo: no temais, porque ¿ soy yo por ventura Dios? Vosotros, sí, maquinasteis mal contra mí: Dios lo reputó por bien para obrar como al presente; para vivificar un gran pueblo. Así, pues, no temais; yo os sustentaré, á vosotros y á vuestros párvulos; y los consoló, y habló al corazón de ellos* ». José les repite lo mismo que les había dicho al descubrirse y al invitarles á venir á Egipto: no teneis que temer, porque en la obra que ejecutasteis descubro yo, más que vuestras intenciones, los designios divinos. — En el v. 20 S. Jerónimo leyó el verbo con ה como hifil del verbo שׁוּב, *la convirtió:* el texto masoretico lee ח y hace al verbo pretérito Kal de חשׁב. Pero cuando José dice que Dios reputó un bien la la obra de sus hermanos, no quiere decir que la aprobó en la intención de sus autores, sino que, ya que ellos la habían de ejecutar y él concurrir á su acción, ejecutóla él tambien, pero como un bien, por cuanto la hizo el primer eslabón de la serie de acontecimientos que terminaron con la elevación de José, la cual estaba sirviendo al presente de salvación para Jacob y su familia. En consecuencia, continúa José, yo acabaré de cumplir esa misión que Dios me ha impuesto, sustentándoos á vosotros, y á vuestros hijos. No se sigue de aquí que continuara el hambre; sino solamente que instalados los hijos de Jacob en país extraño, necesitan el apoyo y protección de José para no ser privados ó molestados en casas y haciendas.

C) La muerte de José

Vv. 22-23. « *Y José habitó en Egipto, él y la casa de su padre; y vivió José ciento y diez años. Y vió José los terceros hijos de Efraín; y también los hijos de Makir hijo de Manasés fueron criados sobre las rodillas de José* ». Moisés termina el Génesis y en particular su última parte 37-50 con una breve noticia sobre los últimos hechos de la vida de José. Desde la entrada de Jacob en Egipto, José vuelve de

lleno á identificarse con su propia familia, incorporándose á ella como uno de sus miembros: escucha con respeto y gratitud entre sus hermanos restantes el testamento de su padre y cumple religiosamente sus últimas voluntades. Por eso Moisés le cuenta como al más ilustre vástago de la numerosa familia de Jacob. José vivió ciento diez años y alcanzó los terceros hijos de Efraín, ó lo que es lo mismo, sus rebiznietos por esa línea. Por la de Manasés solo alcanzó los biznietos: este rasgo se consigna para manifestar cuán temprano empezó á cumplirse la predición de Jacob sobre la fecundidad prolífica de Efraín. — Vv. 24-26. « *Y dijo José á sus hermanos: yo muero; pero Dios seguramente os visitará, y os hará subir de este país á la tierra acerca de la cual juró á Abrahán, á Isaac y á Jacob. Y conjuró José á los hijos de Israel diciendo: seguramente Dios os visitará, y haréis subir mis huesos de aquí. Y murió José de edad de ciento diez años, y embalsamáronle y le pusieron en un sarcófago en Egipto* ». La visita de Dios que José predice no es el cautiverio ú opresión egipcia, sino una visita de consolación para restituirlos á Canaán. El encargo que les hace no de que le entierron inmediatamente sino de trasladar sus huesos parece indicar que José calculaba no estar muy distante la vuelta; si es así, el suceso no correspondió al pronóstico. Con respecto al fondo mismo del acontecimiento predicho, ó la vuelta á Canaán, la aseveración con que dos veces repite José la predicción parece insinuar que José tuvo revelación especial del suceso, aunque nada dice en terminos expresos. Cierto que las revelaciones precedentes bastaban para aquella seguridad; pero de ellas tenían igualmente noticia sus hermanos, y sin embargo no se dice que ellos abrigaran la misma certidumbre, y más bien necesitan que su hermano se la comunique. El cadaver de José fué embalsamado como lo había sido el de su padre; pero no llevado inmediatamente á Canaán, sino puesto « en una urna », à la manera que vemos colocadas las momias en sarcófagos finos, perfectamente ajustados á las dimensiones y figura del cadaver.


Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01197 3981

